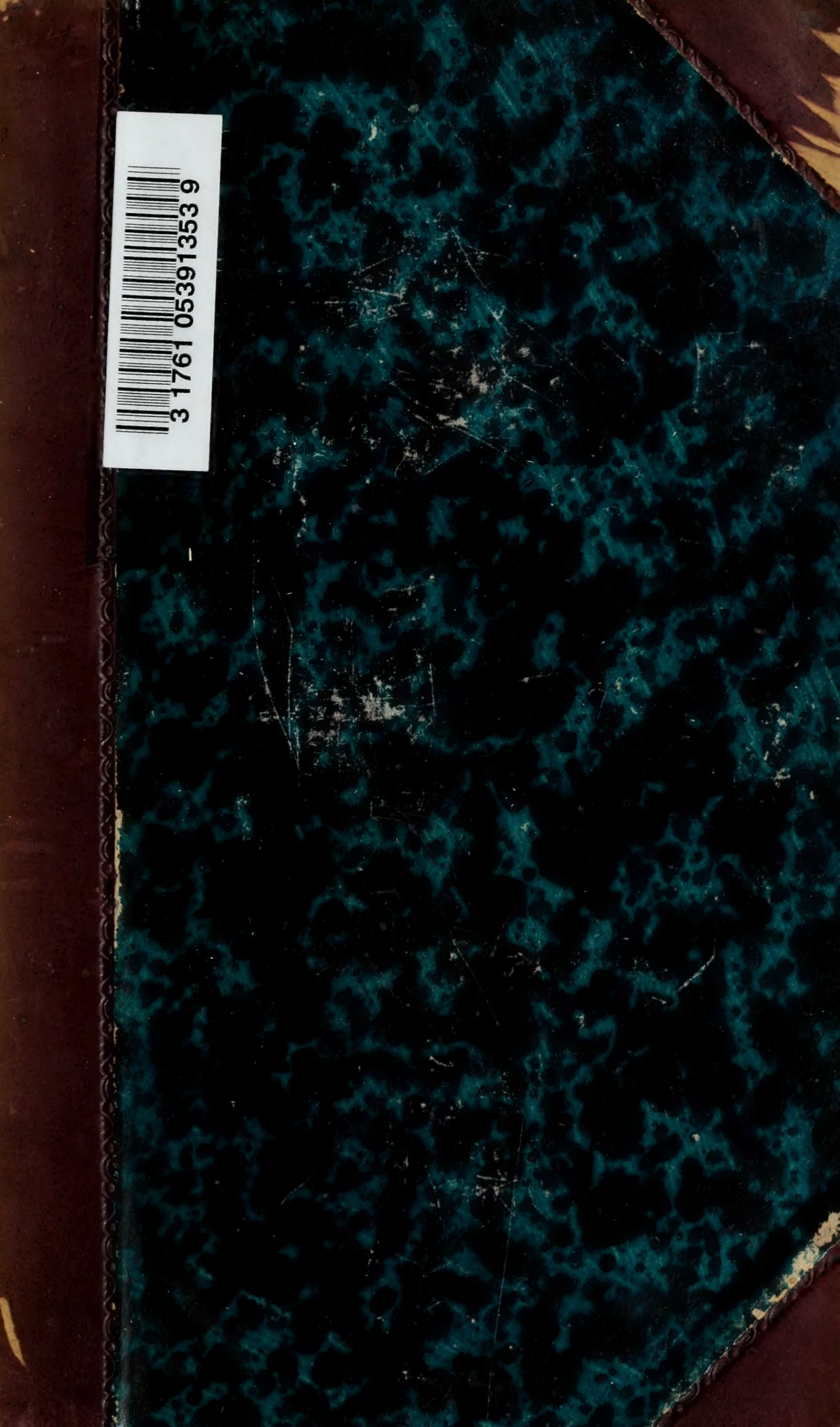

3 1761 05391353 9


GOLDWIN SMITH.



VIE DE JÉSUS

OU

EXAMEN CRITIQUE DE SON HISTOIRE

PAR LE DOCTEUR

DAVID FRÉDÉRIC STRAUSS

TRADUITE DE L'ALLEMAND SUR LA DERNIERE ÉDITION

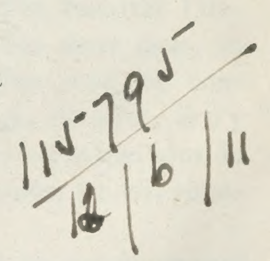
PAR

É. LITTRÉ

De l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

Nouvelle Édition française

TOME PREMIER



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41

1856

PRÉFACE

DU TRADUCTEUR.

Deux motifs me décident à faire précéder d'une préface cette seconde édition.

Le premier, c'est de donner à des lecteurs qui rarement sont préparés d'une manière suffisante, une entrée plus facile dans le livre allemand. Écrit pour l'Allemagne, et sous l'inspiration d'une philosophie (celle de Hegel) qui, admise ou repoussée, est, là, familière aux esprits cultivés, cet ouvrage porte en soi tous les caractères du lieu, du temps, du système. Mais, à mesure qu'il se propage dans le reste de l'Occident et que, pour ainsi dire, il se dépayse, des difficultés surgissent à le comprendre et à le juger. Il n'est pas impossible, cependant, de mettre en dehors l'aperçu fondamental qui le détermine et d'en montrer l'importance historique et religieuse. Ces deux mots, on le verra par la suite de cette *Préface*, ont une connexion étroite; de telle sorte que, si, en effet, il n'y a pas d'histoire sans religion, il n'y a pas non plus de religion qui ne soit assujettie à toutes les lois générales de l'histoire.

En second lieu, j'ai voulu étendre les enseignements que peut fournir cette explication préliminaire et y joindre, par une transition qui sera trouvée naturelle, une vue sommaire de la doctrine positive. La philosophie de Hegel est celle qui arrive le plus près de cette

doctrine, et elle y aurait sans doute mené, si la méthode métaphysique n'était pas entachée d'un vice radical qui lui interdisait une telle transformation. C'est donc un complément, je peux dire nécessaire, que d'annexer ici les notions principales qui caractérisent la nouvelle doctrine, pour ceux du moins qui ont entendu dire que quelque part il se préparait de quoi satisfaire aux besoins intellectuels et moraux des générations modernes. Quant à ceux qui ne connaissent pas même de nom la doctrine positive, je susciterai peut-être en eux le désir de s'en enquérir davantage, et de changer, pour des croyances stables et chères, l'état sceptique de libres penseurs où ils sont nécessairement, puisqu'ils me lisent.

De la sorte, les deux motifs qui me déterminent sont connexes. Que si l'on me demandait pourquoi je n'ai pas fait, lors de la première édition, cette préface, je répondrais que pour moi aussi le temps a cheminé, non sans profit. Il y a dix ou douze ans, il ne m'était pas plus possible d'écrire ce que j'écris maintenant qu'aujourd'hui il ne me serait possible d'écrire autre chose. Les convictions positives ont pris domicile en moi, et celui-là comprendra le bienfait qu'elles apportent, qui se représentera le trouble général des esprits, plus grand encore que le trouble des choses, dans l'Occident entier.

En cherchant la différence la plus remarquable entre l'antiquité et le temps moderne, on n'en trouvera pas de plus marquée, ni qui soit plus effective que celle qui touche la croyance au miracle. L'intelligence antique y croit ; l'intelligence moderne n'y croit pas. Là est le signe par lequel on distinguera le plus sûrement des âges qui sont pourtant dans un rapport de filiation, tellement que l'incrédulité des uns ne se serait

jamais établie sans la crédulité des autres; le développement de l'humanité ayant traversé des phases nécessaires, sans lesquelles rien ne se serait fait.

Partout dans l'antiquité est le miracle. Les dieux descendent sur la terre et remontent au ciel. Les pythonisses rendent des oracles pour les particuliers et pour les États. Des apparitions viennent épouvanter ou éclairer les hommes. Les maladies épidémiques, les malheurs publics ne fondent jamais sur les peuples sans que le courroux des dieux ne soit considéré comme la cause, et leur apaisement comme le remède du mal. Pendant que cela est ainsi dans le polythéisme d'Égypte ou de Syrie, de Grèce ou de Rome, il n'en est pas autrement dans le monothéisme judaïque. Jéhovah apparaît aux hommes éminents qu'il favorise; les anges vont et viennent incessamment des cieux à la terre, apportent des ordres, emportent des prières. Les disgrâces du peuple choisi sont toujours des inflictions divines; les prophètes prédisent l'avenir, obtiennent des signes, guérissent les malades et montent dans l'empyrée.

Et ce n'est pas seulement aux époques primitives, alors que Moïse traversait les déserts à la tête du peuple choisi, alors que la Grèce, conduite par les dieux, assiégeait Troie bâtie par des mains divines, alors que Romulus, fils de Mars, jetait les fondements de la ville éternelle, ce n'était pas seulement dans ces ténèbres des origines que l'opinion plaçait les scènes miraculeuses qui alimentaient sa croyance. Aux temps les plus historiques, le spectacle n'était guère différent. L'état mental restait fondamentalement le même et produisait les mêmes effets. Aussi, encore aujourd'hui, tandis que la raison moderne a exclu du cercle de ses notions l'idée de miracle, il est des pays, l'Inde, la Chine,

la Turquie, où cette idée a pleine possession des esprits; et, parmi nous, les classes peu éclairées, quoique mises elles-mêmes en défiance par les lumières qui leur viennent des classes éclairées, l'acceptent par mille côtés, prêtes encore à y retomber pleinement, si l'effort incessant du progrès humain n'y donnait un démenti de plus en plus confirmé. Il suffit de lire les historiens de Rome ou de la Grèce, ainsi que les biographies de leurs hommes considérables, militaires, politiques ou philosophes; le miracle était toujours à côté de la vie la plus réelle; les sceptiques mêmes et les incrédules n'en étaient pas affranchis; et César, qui, dans le sénat, déclarait ne pas croire à une autre vie et aux peines des enfers, avait ses crédulités superstitieuses. Le judaïsme n'était pas dans une autre condition : Philon, leur philosophe, Josèphe leur historien, et les rabbins en font foi continuellement. Parmi les exemples qui caractérisent le mieux cette manière d'être de l'opinion, il n'en est guère, ce me semble, de plus significatif que celui de Socrate. Cet homme si justement célèbre racontait à ses concitoyens qu'il entendait une voix, laquelle lui donnait des directions pour la conduite de la vie. Suivant lui c'était un démon, un bon génie, qui, lui parlant, l'avertissait dans les circonstances importantes. Une telle croyance, qui le fortifiait en lui inspirant la conviction d'avoir des communications avec les êtres supérieurs, passait à ceux qui l'écoutaient; et, bien loin de lui nuire dans leur esprit, elle augmentait leur confiance, imprimant un caractère surnaturel à ses paroles. Mais aujourd'hui il en serait tout autrement. Évidemment Socrate était halluciné, au sens technique et médical; s'il faisait présentement la dangereuse confidence des voix qui lui parlaient, il appellerait sur lui l'attention

des médecins ; auprès de ses amis, auprès du public, il ne serait qu'un homme d'une intelligence lésée ; cette croyance lui nuirait, bien loin de le soutenir ; ses autres facultés, quelque intactes qu'elles restassent, ne suffiraient pas pour le défendre, et l'halluciné, au lieu de voir son influence agrandie, comme jadis, par cet état pathologique, la verrait amoindrie, annulée en raison du milieu où il se trouverait placé.

En rejetant le miracle, l'âge moderne n'a pas agi de propos délibéré, le voulant et le cherchant, car il en avait reçu la tradition avec celle des ancêtres toujours si chère et si gardée, mais sans le vouloir, sans le chercher et par le fait seul du développement dont il était l'aboutissant. Une expérience que rien n'est jamais venue contredire lui a enseigné que tout ce qui se racontait de miraculeux avait constamment son origine dans l'imagination qui se frappe, dans la crédulité complaisante, dans l'ignorance des lois naturelles. Quelque recherche qu'on ait faite, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté. Jamais, dans les amphithéâtres d'anatomie, et sous les yeux des médecins, un mort ne s'est relevé et ne leur a montré par sa seule apparition que la vie ne tient pas à cette intégrité des organes qui, d'après leurs recherches, fait le nœud de toute existence animale et qu'elle peut encore se manifester avec un cerveau détruit, un poumon incapable de respirer, un cœur inhabile à battre. Jamais, dans les plaines de l'air, aux yeux des physiciens, un corps pesant ne s'est élevé contre les lois de la pesanteur, prouvant par là que les propriétés des corps sont susceptibles de suspensions temporaires, qu'une intervention surnaturelle peut rendre le feu sans chaleur, la pierre sans pesanteur, et le nuage orageux sans électricité. Jamais,

dans les espaces inter-cosmiques, aux yeux des astronomes, la terre ne s'est arrêtée dans sa révolution diurne, ni le soleil n'a reculé vers son lever, ni l'ombre du cadran n'a manqué de suivre l'astre dont elle marque les pas; et les calculs d'éclipses, toujours établis longtemps à l'avance et toujours vérifiés, témoignent qu'en effet rien de pareil ne se passe dans les relations des planètes et de leur soleil. Ainsi a parlé l'expérience perpétuelle.

Cette expérience a eu un autre résultat encore plus décisif. Elle a servi de base à une induction générale qui n'est autre que la doctrine des lois naturelles et de leur constance. Ce n'est point par hasard, si jamais l'ordre des choses ne s'est démenti, si jamais des interversions n'ont eu lieu dans l'arrangement du monde, dans la succession des causes et des effets. L'étude séculaire des phénomènes, étude préparée, entamée, poursuivie par toutes les civilisations qui se sont remplacées l'une l'autre dans une série hiérarchique, a dévoile en général comment les choses se meuvent, s'arrangent, agissent mutuellement, se combinent et se décomposent, vivent et meurent, se transmettent par filiation et se perfectionnent. Les lois des nombres, des formes géométriques et des mouvements sont connues; la pesanteur meut les astres dans leurs orbites; la matière est chaude, lumineuse, électrique, magnétique, sonore, suivant des conditions régulières. Elle est douée d'une force secrète qui la travaille en ses molécules et la désagrége incessamment pour en former d'autres agrégats déterminés. Des propriétés encore plus particulières règlent la constitution des corps organisés, donnent la vie, l'entretiennent et la renouvellent. Enfin, dans cette masse vivante qui se divise hiérarchiquement en végétalité, animalité et huma-

nité, la filiation héréditaire arrive à permettre l'accumulation des richesses intellectuelles et morales et à créer les phases successives de la civilisation. Ainsi c'est un immense enchaînement où tout se soutient et marche par sa propre constitution et sans qu'aucune intervention soit nécessaire. L'esprit ancien était satisfait quand il avait supposé que les évènements qui l'intéressaient étaient l'œuvre d'êtres surnaturels faisant arriver des choses qui sans cela ne seraient pas arrivées; au contraire, l'esprit moderne est satisfait quand il a compris que les évènements qui l'intéressent sont l'œuvre des forces immanentes qui déterminent aussi bien l'histoire de l'humanité que la marche du monde. Pour lui l'ensemble des choses est une trame serrée qui ne laisse rien passer; un *devenir* éternel et infini est l'objet de sa contemplation et lui donne un profond sentiment de sa subordination et de sa grandeur équivalant à celui qu'avaient les ancêtres en la créance au miracle et à l'intervention surnaturelle.

Cette situation mentale qu'ont créée les siècles précédents, les siècles futurs ne feront que la fortifier. Elle tient essentiellement au progrès des sciences. Plus les sciences s'agrandiront et s'étendront, plus la conviction de la constance des lois naturelles deviendra générale et décisive. Ce qu'elle opère maintenant est peu à côté de ce qu'elle opérera un jour. Elle gagnera les couches de la société où elle est encore incertaine ou ignorée, ce qui arrivera quand une véritable éducation publique sera établie; elle ira chez des populations qui y sont tout à fait étrangères, et, prenant des forces à mesure qu'elle en donne, elle sera le meilleur appui de la civilisation progressive et de l'ordre futur.

Pour quiconque jette un regard curieux et attentif sur le présent et le passé, un tel contraste suscite immédiatement la plus grave des questions que l'histoire puisse offrir aux méditations. Tandis que le présent nie ainsi sans retour le miracle, le passé en est tout imprégné. Les théologies, à quelque moment qu'on les prenne dans les époques antiques, sont la clef de voûte de la société. A la vérité, chez des peuplades absolument sauvages, les notions surnaturelles sont loin de remplir un office considérable, et même on assure qu'il est des tribus tellement misérables matériellement et intellectuellement que toute idée religieuse leur est étrangère, n'étant jamais parvenues à une réflexion suffisante pour s'interroger et se faire une réponse sur les phénomènes qui les entourent; toutefois le fétiche des nègres, le tabou des populations océaniennes, le manitou des peaux rouges dans la Nord-Amérique, et les hommes supposés en relation avec les êtres surnaturels commencent à prendre une part dans l'existence commune. Mais c'est dans l'âge suivant et quand le polythéisme est définitivement sorti vainqueur de ces dieux inférieurs et grossiers, que la théologie, que la théocratie, que le sacerdoce arrivent à une influence souveraine, la religion saisissant enfin le rôle qu'elle ne doit plus quitter pour l'amélioration morale, c'est-à-dire pour la plus importante des améliorations. On n'a qu'à se représenter le polythéisme égyptien, assyrien, grec et romain, celui de l'Inde avec le bouddhisme qui en provient, le monothéisme judaïque, le di-théisme de Zoroastre et de la Perse, on n'a qu'à se rappeler les institutions sorties de cet ordre d'idées, les temples érigés, les fêtes solennelles et la consécration générale qui en émanait pour la vie publique et privée, et l'on recon-

naîtra que ces sociétés, comme autant de corps animés, avaient en cet élément une condition essentielle d'existence, et que, par la pensée, on ne peut les mutiler sans en interrompre tout le jeu et les faire rétrograder à un degré inférieur de développement. Mais plus cette vérité apparaît manifeste, plus la contradiction est flagrante. Car, comme toutes ces théologies reposent sur un surnaturalisme illimité et que l'esprit moderne écarte le surnaturalisme et ses œuvres supposées, il semble qu'un abîme soit ouvert entre les deux civilisations, il semble qu'un dilemme redoutable se pose, et qu'il faille absolument dire : Ou le passé ou le présent se trompe.

Et pourtant l'abîme doit être comblé, et pourtant le dilemme doit être écarté. Le premier moyen qui se présente c'est de nier l'esprit moderne. Mettre à néant les résultats de tout le travail des derniers siècles est plus facile à dire qu'à faire. Au point de vue de la théorie, c'est renoncer à toute interprétation de l'histoire; car, s'il est vrai que la civilisation moderne, qui pourtant s'est produite et qui a pris un si puissant empire sur les choses et sur les hommes, n'est qu'une perversion perpétuelle et une chute qui s'aggrave tous les jours, alors il est vrai aussi qu'il n'y a plus d'histoire, c'est-à-dire aucun développement des aptitudes propres à l'humanité. Au point de vue de la pratique cela implique une tendance à refouler tous ces progrès qui se font, à couper tous ces bourgeons qui poussent et à réduire l'arbre verdoyant et magnifique aux proportions de son enfance. C'est entreprendre une restauration du passé qui serait la plus anarchique du monde, car elle devrait détruire immensément. Mais, en attendant, l'élaboration incessante augmente les difficultés de pareils projets; et, combattant, comme

le philosophe de jadis, le sophisme qui lui nie son progrès, l'humanité marche, sans que rien l'arrête, dans la carrière de son destin naturel.

Autre et non moins subversive est l'opinion de ceux qui nient l'esprit ancien. C'est l'opinion révolutionnaire. Pour elle il n'y a que fraude, mensonge et oppression dans les théologies qui se sont succédé ; des hommes menteurs d'un côté, des hommes crédules de l'autre, voilà toute l'explication de ce long passé ; et la science perd sa peine quand elle cherche à découvrir autre chose dans ces institutions des vieux âges. Mais si l'esprit moderne a ses droits, l'esprit ancien a aussi les siens. Non, ce n'est pas en vain que les générations de nos aïeux ont élevé leurs temples, empli le monde de leurs adorations, et, par cette aspiration morale, permis aux plus précieuses forces de l'humanité de se développer. Nous leur devons ce que nous sommes, et l'esprit orgueilleux qui les nie et les méprise ne le peut que nourri de leur lait et pénétré de leur vie. On rend inexplicable toute l'histoire, et, sans le savoir ni le vouloir, on introduit le miracle; car quel plus grand miracle pourrait-il y avoir que la naissance d'une civilisation telle que la moderne, sortant, comme la déesse païenne, de l'écume de la barbarie et de l'ignorance? En même temps on coupe toute les racines qui attachent la société; et, comme les faits le prouvent, on la met dans cette situation instable qui y amène à la suite les unes des autres les révolutions sur le sol ébranlé de l'Europe.

Tout le sens des théologies est perdu quand on ne peut parvenir à le comprendre tel qu'il est donné. L'allégorie aussi s'est essayée à trouver la clef de leurs mystères, supposant que des vérités profondes, c'est-à-dire des vérités telles qu'elles sont pour nous hommes

de ce temps, étaient enfermées sous le symbole de ces récits que notre intelligence actuelle repousse dans leur forme littérale. Mais, pour mettre ces vérités sous le symbole, il faut les avoir et par conséquent être placé à un niveau au-dessus de celui qu'occupent les hommes à qui l'on s'adresse. Or, dans l'histoire, rien ne nous permet de faire une telle hypothèse, rien ne nous montre cette situation où quelques classes, supérieures au reste, les instruisent par des emblèmes. Partout les classes instruites, et, en particulier, les classes sacerdotales font, aussi loin qu'on peut les suivre, partie intégrante du système où elles fonctionnent, elles en partagent les notions fondamentales, et elles n'ont pas sur la nature des choses une manière de voir qui les distingue radicalement. S'il est anti-historique de supposer que les castes dirigeantes allégorisent tandis que les masses populaires croient, on heurte non moins gravement la nature humaine en admettant que de pures allégories pourraient devenir vivantes et se transformer en institutions puissantes au sein des sociétés. Elles seraient aussi froides et aussi mortes dans l'ordre politique qu'elles le sont dans la poésie moderne; là, rien ne peut leur donner cette réalité qu'elles ont dans les œuvres où elles furent incorporées par l'esprit même du temps. Voyez d'ailleurs, si l'interprétation allégorique pouvait être la clef, voyez ce que deviendrait l'histoire; au lieu d'un développement obéissant à des lois déterminées et s'opérant régulièrement par l'influence réciproque des hommes supérieurs qui ne sont supérieurs qu'en un point, celui par où ils initient, et des masses vivantes qui, n'étant inférieures que par ce point, sont capables de s'assimiler le nouvel élément, on perdrait toute vue entre des philosophes et des politiques qui

auraient pris leur savoir on ne sait où, et des masses qui seraient inhabiles à rien entretenir et féconder.

Il faut moins de mots pour réfuter cette explication qui eut tant de partisans parmi les théologiens allemands, et qui voulut sous chaque miracle trouver simplement un fait naturel. Si un malade est guéri instantanément par un attouchement ou une parole, c'est que la narration est incomplète ; et de fait, il s'agit simplement d'un traitement médical qui a réussi. Si un mort revient à la vie, c'est que la narration a omis des circonstances permettant de reconnaître que la mort était seulement apparente. Jamais, on doit le dire, jamais érudition et labeur ne furent plus mal employés. Les récits miraculeux résistent invinciblement à une pareille transformation. De quelque façon qu'on les arrange, à quelque torture qu'on les mette, toujours le miracle en ressort. Et en effet, les narrateurs n'ont jamais eu l'intention de raconter un phénomène naturel ; leur conviction, d'autant plus assurée que le miracle n'implique pas pour eux contradiction avec un ensemble de notions scientifiques, n'hésite pas en rapportant des guérisons qu'aucun art médical ne pouvait opérer, des résurrections qui triomphaient réellement de l'irréparable mort. Ainsi battue sur le terrain de l'exégèse, cette explication ne l'est pas moins sur le terrain de l'histoire. Car, en vérité, qu'importerait qu'il y eût eu de pareils faits naturels, des guérisons habiles, de sages conseils, des prévoyances éclairées? Si, au contraire, nous prenons les récits tels qu'ils nous sont donnés, nous voyons l'idéal que se faisaient les communautés religieuses au moment des forces créatrices ; et c'est par cet idéal justement que la création agissait sur le sort entier de l'humanité.

Donc il n'est permis de toucher aux récits théologiques, ni en y introduisant des allégories, ni en les transformant en faits naturels ; il n'est pas permis de les nier en les considérant comme des impostures ; il n'est pas permis non plus de les accepter en les prenant pour des réalités. La réalité en est ailleurs : elle est dans l'ordre mental ou psychologique, en ce sens qu'ils témoignent non de faits qui se soient réellement passés, mais de mobiles intellectuels et moraux qui ont modifié les sociétés à une profondeur où ne serait jamais arrivé le plus grave des événements matériels. C'est là qu'est le nœud de la question.

On ne peut pas connaître l'histoire, c'est-à-dire le développement de la civilisation, si l'on ne connaît pas d'abord l'homme individuel, c'est-à-dire si l'on n'a pas étudié la biologie dans laquelle l'être humain figure comme le couronnement de la hiérarchie organique. Mais ce serait se tromper grandement (et ce fut l'erreur de quelques biologistes trop ambitieux pour leur science) que de croire qu'il suffit de la biologie pour pénétrer dans la science de l'histoire. Non; là, dans l'ordre des faits sociaux, apparaissent de nouvelles conditions qui ne sont pas explicables par la simple considération de l'homme en tant qu'individu. L'humanité, a dit Pascal dans une phrase célèbre, est comme un homme qui apprend toujours. Cette faculté d'apprendre toujours n'est pas la seule qui lui soit propre, et il est possible de distinguer en elle des facultés notablement différentes de celles de l'individu, et qui les dépassent par leur étendue et leur puissance de création. C'est l'histoire qui enseigne cette distinction ; et la distinction, étant faite, réagit sur l'histoire et lui donne une clarté singulière. A l'aide de ces facultés propres à l'humanité (sur les-

quelles au reste je compte revenir plus en détail dans un autre travail) s'opèrent les plus essentielles de ses transformations, et entre autres les transformations religieuses. Tant qu'on n'a pas conçu l'humanité comme un être immense étendu dans le temps, on n'a pas conçu l'histoire.

De quelque côté qu'on prolonge le regard soit dans le présent sur le globe, soit dans le passé, on aperçoit les hommes groupés par croyances plus ou moins compréhensives. Si l'on demande à ces croyances leurs origines, les plus récentes, le mahométisme et le christianisme, se rattachent au judaïsme; le bouddhisme indien s'est détaché du fond polythéistique du brahmanisme; le magisme ou doctrine de Zoroastre vient d'un même fond; le judaïsme émane de l'Égypte et des plaines assyriennes; enfin les polythéismes et les fetichismes divers s'enfoncent dans la nuit des siècles anté-historiques. Ces grandes créations, qui constituent la vie morale de l'humanité, sont dues à des efforts successifs qui ont été consignés et déposés en des légendes sacrées; légendes auxquelles la saine raison comme la saine histoire ne peut attribuer un autre caractère que celui du sol d'où elles sortent; et ce caractère, toujours plus élevé à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des religions, a été, sauf les aberrations inhérentes, d'organiser la société, de la régler, de la moraliser, de la sanctifier.

La critique a donné le nom de *mythes* à ces légendes. Retenus dans la mémoire, recueillis dans les temples, inscrits dans les livres, ils sont devenus le patrimoine d'immenses sociétés qui y trouvent un aliment tout préparé. L'empreinte du temps et du lieu où ils sont nés y est marquée d'une manière indélébile ; et c'est justement cette empreinte qui, dans l'élaboration ultérieure,

devient la cause du conflit où ils entrent avec un savoir plus étendu, avec une raison plus développée. Il suffit de considérer un moment ces conditions pour comprendre ce qu'on doit entendre par formation spontanée des *mythes;* sans doute ils sont toujours des œuvres où interviennent des individus, soit durant le temps où ils ne sont pas encore sortis de la tradition, soit surtout quand des hommes se chargent de recueillir et de consigner par écrit les traditions ; mais ils sont spontanés et indépendants en ce sens qu'ils contiennent à la fois les semences de l'initiation nouvelle et les données fixes du milieu où ils naissent. Entre le besoin de glorifier le type qui s'élève et la nécessité de le glorifier avec l'imagination, avec les sentiments, avec les connaissances du moment, est limitée toute la latitudeaccordée aux *mythes*.

Voilà ce qui en fait la réalité; ce qui en fait la beauté pénétrante est autre chose. Plus ils appartiennent à une théologie primitive, plus aussi ils se complaisent à s'égarer sans limite et sans fin dans la contemplation des forces de la nature divinisées et individualisées. L'imagination a peu de frein; et, quoiqu'elle nous ait transmis sous cette inspiration et sous cette forme de splendides récits, là cependant n'est pas ce qui touche le plus, ce qui captive le mieux, ce qui tient le plus de vérité profonde. Mais quand l'humanité s'est dégagée davantage de ses liens avec le monde matériel et avec les forces qui le meuvent, et s'est repliée sur elle-même, alors ses légendes, s'adressant à des sentiments plus intimes, pénètrent au loin dans la nature humaine. Cette pénétration, qui en fait la puissance supérieure comme instrument de morale, est aussi ce qui en fait la beauté supérieure.

Ainsi dans l'établissement du christianisme se sont

passées les choses. En un temps où ni le judaïsme formaliste et étroit des pharisiens ni le polythéisme décrépit du monde gréco-romain ne satisfaisaient plus aux besoins religieux, Jésus se sentit appelé à jeter dans cette masse stagnante le ferment d'une vie nouvelle et plus haute. Son enseignement fut le point de départ de cette régénération, qui, d'abord renfermée dans le domaine religieux, ne tarda pas à modifier profondément toute l'existence des sociétés. D'un Messie temporel que sa nation attendait, il fit un Messie spirituel qu'elle n'attendait pas, mais qui seul pouvait s'étendre sur le monde moral et en renouveler les rouages.

Ses disciples et les communautés chrétiennes qui sortirent de leurs prédications racontèrent la vie de leur Messie, transmirent ses paroles et se firent leur idéal de ses exemples. Ce fut dans cette époque de profonde émotion et de création religieuse que se formèrent les récits consacrés. Mais ces récits aussi n'ont pas échappé aux conditions qui les dominent. Tout pénétrés de l'esprit nouveau que Jésus avait soufflé, ils sont par là en relation avec la rénovation qui se prépare, avec l'avenir qui s'ouvre ; tout réglés par le milieu où ils naissent, ils sont constamment déterminés par les livres sacrés des Juifs. C'est ainsi que s'est formé l'idéal du Christ.

Vues dans leur ensemble, les religions prennent aux yeux de l'homme qui réfléchit un aspect qu'on ne leur trouve pas dans nos histoires si peu historiques; car le plus salutaire enseignement est de sortir du domaine exclusif où chacune s'enferme. On sait comment le paganisme a été traité par le christianisme, qui le déposséda. C'étaient les démons qui, échappés de l'enfer, avaient séduit les hommes au culte de l'idolâtrie; c'étaient eux qui se faisaient adorer d'un culte impur

dans des temples magnifiques élevés par une criminelle piété; c'étaient eux qui parlaient dans les oracles et profitaient de leur connaissance supérieure pour s'attacher davantage les mortels égarés; c'étaient eux, enfin, qui faisaient tous ces miracles, merveilles perpétuelles du monde païen. Ou bien, quand une philosophie négative, rompant les vieilles entraves, foula aux pieds l'autorité traditionnelle, les religions furent dépeintes comme un système calculé habilement pour exploiter le grand nombre au profit du petit. La vue complète du mouvement religieux de l'humanité ne permet pas ces appréciations partiales et erronées. Ni les démons n'ont inspiré le polythéisme, ni un calcul habile n'a fondé sur des populations indifférentes des institutions également artificielles et artificieuses. Un même souffle a partout, de plus en plus puissant et fort, pénétré les intelligences et animé les cœurs; un même germe s'est partout développé à des degrés divers.

Aussi est-il possible de marquer une ascension graduelle, une éclosion croissante, une succession historique. Si nous parcourons du regard les populations humaines qui se partagent présentement la surface terrestre, nous voyons des monothéistes (chrétiens, musulmans et juifs), des zoroastriens (les guèbres), des bouddhistes innombrables en Asie, des polythéistes dans l'Inde brahmanique, et des fétichistes qui couvrent la plus grande partie de l'Afrique et de l'Océanie. Transportons-nous par la pensée à dix-huit siècles en arrière, au moment où la république romaine s'abîmait pour faire place à l'empire; alors il n'y avait ni musulmans ni chrétiens; le nombre des polythéistes était infiniment plus grand puisqu'il comprenait tout ce qui, se plaçant aujourd'hui sous l'in-

vocation de Jésus et de Mahomet, n'était pas encore venu à la lumière. A côté du polythéisme florissaient le judaïsme, le magisme de Zoroastre et le bouddhisme; et sans aucun doute aussi, de plus nombreuses populations fétichiques occupaient les espaces laissés vacants par celles qui faisaient alors l'elite des nations. Un pas de plus vers le passé, un pas de sept siècles, et le magisme ainsi que le bouddhisme ne sont pas encore; le polythéisme apparaît plus étendu dans le monde; son domaine, que le progrès des religions a toujours tendu à rétrécir, s'élargit à mesure que l'on pénètre dans une plus profonde antiquité. Et en effet, il vient un temps dans ce voyage rétrograde vers les âges primitifs, il vient un temps où il n'est plus question du judaïsme lui-même. Treize siècles avant l'ère chrétienne, si l'on compte de Moïse, ou dix-neuf si l'on compte d'Abraham, et le culte de Jehovah est à venir; alors, tout est polythéisme ou fétichisme; ces deux grandes adorations se partagent le monde entier. Enfin, si l'on considère que, actuellement, le fétichisme est le propre des populations les plus sauvages, si l'on se rappelle toutes les traces qu'il a laissées dans le polythéisme, on ne doutera pas qu'il n'ait été le premier degré dans l'essor religieux de l'humanité, celui par lequel on monte au culte de ces divinités splendides et merveilleuses, ornement du ciel égyptien et de l'Olympe hellénique.

Cet exposé montre la succession et la connexion intime des religions. Rien, comme l'ensemble des choses, ne met l'esprit au véritable point. La même analogie qui se trouve là, se trouve encore dans les récits sacrés. Ils s'élèvent de degrés en degrés et se tiennent cependant, liés qu'ils sont par les parties qui des plus anciens passent dans les derniers, liés

aussi par cette croyance au surnaturel qui les pénètre, mais différents et séparés par les éléments nouveaux qui à chaque fois se sont incorporés dans la religion générale. Ce qui résulte évidemment, c'est qu'il est impossible d'appliquer des procédés d'interprétation dissemblables à des choses qui sont si semblables. Seule, l'hostilité qui règne entre les théologies exclusives a permis de condamner là ce qu'on approuvait ici.

Depuis longtemps on a signalé des ressemblances, elles sont en effet trop frappantes pour ne pas être remarquées. Mais on les a expliquées en sens inverses, suivant l'opinion exclusive d'où l'on partait : tantôt, voulant ne voir dans le polythéisme qu'une dégénération du culte primitif, on a prétendu que les polythéistes étaient allés chercher leurs mythes analogues dans l'antiquité judaïque; tantôt, au contraire, voulant discréditer les Juifs afin d'atteindre le christianisme, on a accusé les livres sacrés des Hébreux d'avoir puisé à la source immense des mythes polythéistiques. La conciliation est autre part; elle est dans le progrès simultané de toutes les civilisations religieuses, croissant sur un même fond et se pénétrant de tous les côtés. Ainsi, qui méconnaît l'analogie entre le mythe d'Ève exclue du paradis terrestre pour avoir touché au fruit défendu, et celui de Proserpine, qui, pour avoir goûté de la grenade, est empêchée de reprendre sa place dans le séjour céleste? Mais qui oserait dire en quel sens s'est faite la communication, et même s'il y a eu communication? car il se pourrait fort bien que ces légendes fussent, non pas filles, mais sœurs l'une de l'autre, et qu'elles provinssent d'une source antérieure et commune? Quiconque aussi prendra en considération le mythe singulier de Prométhée, ce Titan secourable à l'humanité naissante, son enchaînement sur le

Caucase et son long supplice, auquel met enfin un terme le fils de Jupiter, verra que là se trouvent des idées d'homme et de délivrance qui ne sont pas sans analogie avec celles que la nation juive se faisait de son Messie.

Il n'y aurait qu'une philosophie superficielle qui traiterait avec dédain les essais les plus rudimentaires de l'esprit de religion, même dans le fétichisme; il n'y aurait qu'une philosophie sectaire qui traiterait avec horreur ces premiers essais. Ils ne méritent ni dédain ni horreur; loin de là, ils excitent une véritable admiration, comme l'excite tout ce qui arrive à sa fin par des voies spontanées. Une eau courante trouve naturellement sa pente vers les mers les plus lointaines, de même l'homme, dans les époques primitives de dénûment intellectuel et matériel, trouva sa pente vers la civilisation.

La signification interne de ces créations religieuses, qui ne fut jamais nulle ni stérile, ne s'est non plus jamais perdue; et la critique la plus rigoureusement conduite, si elle est conduite dans le sens véritablement historique et non dans un sens révolutionnaire ou rétrograde, ne manque pas de la mettre en lumière. En effet cette signification est profondément historique, notant l'ascendant graduel de l'humanité sur l'homme individuel. Trois moments jusqu'à présent (car un quatrième commence avec la conception religieuse du développement humain), trois moments se partagent le vaste espace des âges écoulés : ce sont le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme. Deux termes sont toujours le fondement de ces conceptions : l'homme et ce qui n'est pas lui, ce qui l'a enfanté, ce qui le domine. Un de ces termes, le monde, est immobile, se présentant toujours le même; l'autre,

l'esprit humain, est mobile, susceptible de variations successives. Eh bien, dans ces trois phases, ce qui se montre, ce qui en fait le sens intime et durable pour toutes les générations destinées à lire les vénérables pages de l'histoire, c'est la mutation progressive de l'esprit humain vers un état meilleur. Il s'éclaire, il se règle, les choses suprêmes pénètrent en lui, et son idéal croît constamment en clarté, en beauté, en sainteté.

Ce n'est pas seulement dans le domaine religieux que le sentiment et l'inspiration, toujours, il est vrai, déterminés par les conditions antécédentes et présentes, ont prodigué les récits sacrés ; mais aussi, sur le terrain de l'histoire politique, le mythe ou la légende, comme on voudra l'appeler, s'est produite avec profusion. L'exemple que je veux citer, je n'irai pas le chercher dans les origines obscures des anciennes nations, origines qui sont toutes imprégnées de surnaturel et où les théologies jouent un rôle principal; mais je le prendrai à une époque pleinement historique. Le grand empereur de l'Occident, Charlemagne, ne fut pas plutôt disparu du milieu qu'il avait captivé par ses guerres, par ses victoires, par sa puissance, par ses luttes contre les infidèles, que l'esprit belliqueux et chrétien des âges qui suivirent, s'inquiétant peu des faits réels, broda une légende merveilleuse. Tout se transfigura sous cette élaboration populaire et poétique; comme les narrations positives des chroniques contemporaines avaient peu de cours dans les temps troublés qui virent disparaître la deuxième race et s'élever la troisième, la chronique fabuleuse prit place dans les récits sérieux; et, si les documents vrais avaient été détruits par un accident quelconque, nous ne saurions rien de plus certain sur Charlemagne que

nous ne savons sur le siége de Troie, sur Agamemnon, Achille ou Hector.

Les légendes, dans le champ de l'histoire politique, ne peuvent que comme produits d'une même faculté se comparer à celles qui croissent dans le champ théologique. Les premières sont toujours inférieures à la réalité qu'elles masquent, et on ne leur pardonne que quand elles sont l'occasion de quelque magnifique épopée comme les chants d'Homère. Les secondes valent mieux que la réalité, ou plutôt sont la réalité par excellence, puisque ce sont elles qui portent imprimés sur leur front les mobiles puissants et les causes de la transformation. Toujours et partout l'imagination a une part nécessaire, et l'on se méprendrait sur la constitution même de l'esprit humain, dont elle constitue un élément essentiel, si on la supposait jamais absente. Dans les sciences mêmes les plus positives du temps présent, elle joue son rôle que rien ne peut remplacer et sans lequel la généralité scientifique ne pourrait se produire. Qu'est-ce présentement que les théories qui nous satisfont le plus, sinon des créations de l'imagination établissant des manières d'être en tout ce qui est reculé loin de nos yeux, en ce qu'aucune démonstration n'atteindra jamais? Qu'est-ce que l'attraction, et qui sait ou saura jamais si les corps s'attirent l'un l'autre? Qu'est-ce que les atomes de la chimie? qui les a vus ou les verra jamais? Dans tous ces cas, quand l'observation et l'expérience ont fait défaut, et qu'il a fallu cependant combler la lacune, l'imagination est intervenue, mais soumise à une condition, c'est que ce qu'elle allait proposer ne serait en désaccord avec aucun des faits particuliers. Cela accepté, tout ensuite est mythe, dans le véritable sens du mot : une conception idéale, mais renfermant une

vérité interne qu'on retrouve quand on veut et qui, ici, est le résultat général de l'expérience coordonnée scientifiquement. Et les mythes des anciens hommes étaient assujettis aussi à la condition de ne point heurter ce qu'ils savaient; mais ce qu'ils savaient était bien moindre; de là, la latitude laissée à l'imagination. Tout le progrès scientifique, et, par suite, le progrès total se mesure par le nombre et l'exactitude des faits auxquels l'imagination doit satisfaire pour avoir droit d'être écoutée des hommes dans la fondation de leurs sciences, dans la conduite de leur vie.

Je ne puis pas mieux faire, pour compléter ces aperçus, que de reproduire ici la page où l'auteur de ce livre, s'efforçant de sortir de la critique, expose ce qu'il regarde comme le sens intime et réel de la christologie (1) : « La clef de toute la christologie, c'est que les attributs assignés au Christ par l'Église doivent être placés non dans un individu, mais dans un idéal réel. Mises dans un individu, dans un Dieu-homme, les qualités et les fonctions du Christ se contredisent, au lieu qu'elles se concilient dans l'idée de l'espèce. L'humanité est la réunion des deux natures, le dieu devenu homme, l'esprit infini qui est descendu dans le fini, l'esprit fini qui se souvient de son infinité. Elle est la fille de la mère visible et du père invisible, de l'esprit et de la nature. Elle est le faiseur de miracles; car, dans le cours de l'histoire humaine, l'esprit maîtrise de plus en plus complétement la nature, aussi bien en l'homme même qu'au dehors, la nature qui, en face de lui, est rabaissée au rôle de matériaux impuissants destinés à son activité. Elle est l'impeccable, car la marche de son développement est

(1) T. II, p. 755.

sans reproche, la souillure ne s'attachant jamais qu'à l'individu et s'effaçant toujours dans l'espèce et dans son histoire. Elle est le mourant, le ressuscitant et le montant au ciel ; car, en niant sa naturalité, elle gagne une vie spirituelle de plus en plus haute ; et, en écartant les bornes qui la limitent comme esprit individuel, national, terrestre, elle sent son unité avec l'esprit infini du ciel. Par la croyance à ce Christ, particulièrement à sa mort et à sa résurrection, l'homme se justifie devant Dieu ; car, en vivifiant en soi l'idée de l'humanité, il se fraie le seul chemin qui conduise l'individu à partager la vie divino-humaine de l'espèce. »

Tel est le résultat où est arrivée la vigoureuse philosophie allemande, le dernier effort de l'esprit métaphysique, celle qui a serré de plus près la réalité des choses, grâce, d'une part, à la puissance logique de Kant, de Hegel, et, d'autre part, à une forte érudition, à une connaissance ample et étendue de l'histoire. Je ne puis pas procéder plus avant, sans en faire une critique très succincte sans doute, mais telle cependant qu'on aperçoive nettement la nouvelle voie où je veux entrer et conduire avec moi mon lecteur. Deux points, sans plus, suffiront pour cela, à savoir le vice de méthode qui entache toute métaphysique, et l'impossibilité où la métaphysique allemande, malgré sa prétention, est de cesser d'être critique pour devenir dogmatique.

Un vice de méthode est toujours un vice capital ; et ici il a pour effet décisif de rendre tout stérile. L'idée la plus générale que l'on puisse se faire de la métaphysique, c'est qu'elle part de certaines conceptions *a priori*, de données subjectives, suivant le langage de l'école, pour arriver au monde extérieur. En opposi-

tion à cette méthode, les sciences dites positives, celles qui ont pris un développement si continu, si régulier, si considérable, partent du monde matériel ou, suivant le langage de l'école, objectif, pour arriver aux conceptions générales et compréhensives. Ces deux méthodes pourraient être également bonnes, ou bien la première être la véritable, la seconde, la fausse, ou bien *vice versa*. Rien d'abord n'a pu avertir du mérite relatif qu'elles possédaient, et elles ont marché concurremment. Mais un juge irrécusable, l'expérience, est venu porter son témoignage et trancher la question pendante. Plus les siècles se sont avancés, plus l'une s'est amoindrie et a perdu d'autorité, plus l'autre s'est agrandie et a conquis la confiance générale. La philosophie ne peut prétendre à cet assentiment spontané, si elle ne se soumet à la même discipline, et elle ne peut s'y soumettre qu'absorbant en soi les sciences successives et s'en faisant autant d'échelons. Ces sciences ne sont, en effet, que les parties d'un tout qui comprend l'universalité du savoir humain ; le savoir humain, éclairé par cette coordination même qui est l'emploi légitime de la méthode subjective. Au lieu que, quand elle vient tout d'abord, comme dans la métaphysique, chercher la solution des problèmes, elle est privée de ce qui peut faire sa force dans l'âge des notions positives. C'est un arbre sans racine, c'est un édifice sans fondement. Là est la différence radicale entre la philosophie provisoire ou métaphysique et la philosophie définitive : la première est incapable de régler les sciences particulières et n'y prétend même pas ; la seconde en émane, et, les reprenant subjectivement, y insuffle l'esprit de généralité qui leur manque. Ainsi consolidée, elle peut tracer les règles d'une éducation géné-

rale ; elle peut, ce qui n'est qu'une extension de cette grande fonction, pénétrer dans la vie intime de la société; elle peut enfin, sortant désormais de l'école, fonder une croyance commune, qui soit la conscience commune.

Le second défaut essentiel à toute métaphysique est d'être critique sans pouvoir jamais rien établir d'organique et de social. Débattant les mêmes questions que les théologies et par la même méthode, qui est spontanée dans les théologies, réfléchie dans les métaphysiques, elle discute, ébranle, éclaircit, distingue, mais ne sort jamais du cercle que lui trace son origine. Ici même, pour ne pas m'écarter du cas particulier, la tentative dogmatique que j'ai citée n'est pas d'un autre ordre. Elle se sépare de tout ce qui a été fait en ce genre, par ceci : qu'elle saisit parfaitement la signification historique, grand mérite et grand service que j'ai fait valoir autant que j'ai pu dans le courant de cette *Préface*. Mais là s'arrête sa puissance; enchaînée qu'elle est au tronc théologique par sa méthode, elle n'a point d'efficacité qui sorte de l'enceinte de l'école. Son travail va seulement à éclaircir, et non à renouveler ; car, par une contradiction qui lui est inhérente, elle dissout d'une part la conception supérieure, et d'autre part garde tout l'ensemble dont cette conception émane. Elle ébranle donc en même temps qu'elle conserve ; elle conserve en même temps qu'elle ébranle : situation à laquelle on échappe, quand, au lieu de partir de la métaphysique, pour modifier la théologie, on part de la science pour comprendre le monde tel qu'il est pour nous. En niant le miracle, elle est nécessairement nuisible aux traditions théologiques, plus peut-être que les plus téméraires contempteurs du passé et les plus déraisonna-

bles ennemis de la série historique et de la raison profonde des anciennes choses ; car eux du moins se font tort par ce qu'il y a de manifestement anti-scientifique dans leurs conceptions. Expliquer les anciennes choses, comme fait l'exégèse mythique, avec sagesse et fermeté, c'est, en les remettant dans leur vraie place et leur vrai jour au sein du passé, leur fermer le mieux la vie présente.

Toute philosophie qui entreprend de modifier les théologies fait une œuvre contradictoire. Toute philosophie qui ne s'incorpore pas les sciences positives fait une œuvre illusoire.

Laissons donc et la théologie et la métaphysique, l'une qui ne peut soutenir, devant le développement moderne, son point essentiel, le miracle, l'autre qui ne peut que constater et aggraver la dissidence, et voyons la situation telle qu'elle est. L'élite de l'humanité est en révolution ; cette révolution a commencé par le schisme protestant, s'est continuée par les commotions qui ont affranchi la Hollande et fondé la liberté anglaise, a eu une éruption terrible dans l'ébranlement de la société française, et évidemment est encore loin de son terme. Le plus frappant symptôme de cet état révolutionnaire, c'est l'élimination, à des degrés divers, des idées théologiques en une foule d'esprits, dont d'ailleurs le nombre va toujours croissant ; et il va croissant parce que le progrès incessant des sciences naturelles mine de plus en plus la croyance au miracle, fondement de toutes les anciennes sociétés. Ces esprits forment, dès à présent, une classe nombreuse dont les ramifications s'étendent dans tous les rangs de la société, et même dans tous les partis ; le parti conservateur en renferme aussi bien que le parti révolutionnaire. Ce sont eux qu'il s'agit de rallier à un idéal

commun; c'est pour eux qu'il faut ouvrir un nouvel avenir religieux, destiné de façon ou d'autre à ne reposer désormais que sur le fondement de notions positives.

Une situation analogue s'est trouvée dans l'histoire, et il s'y est trouvé une solution analogue. Quand la civilisation polythéistique des Gréco-Romains entra en dissolution par son conflit naturel avec la science et la métaphysique antiques, il y eut une période d'anarchie mentale, dont les convulsions des républiques grecques et de la république romaine, puis la décadence morale et matérielle de l'immense empire, signalent les phases séculaires. A qui ne regarde que la superficie des choses, c'est un mystère inexplicable que cette ruine des vieilles institutions sans une cause apparente qui montre pourquoi ce qui faisait jadis le salut, la force, la gloire, devient inefficace, et pourquoi le vain retour à un passé usé n'est jamais qu'illusoire. Réciproquement, à qui regarde un peu plus profondément et aperçoit la dissolution sociale à l'œuvre et en action, rien ne peut faire prévoir comment ces éléments qui se disjoignent incessamment se réuniront de nouveau pour former une société solide et progressive. La solution de ce problème, qui se reproduit, depuis l'ère révolutionnaire, à un degré plus élevé de l'échelle historique, fut donnée dans l'idéal nouveau offert aux hommes d'alors par le christianisme.

A nous pour qui la source de l'ancien miracle est tarie, et qui ne reconnaissons plus que les merveilles de la raison et de la justice, de l'intelligence et du courage; à nous qui nous sentons intimement liés à ceux de qui nous descendons et à ceux qui descendront de nous; à nous qui avons foi dans l'amélioration croissante des sociétés, et voulons que tout concoure à ce

but saint et suprême; à nous, l'Humanité est l'idéal en qui et par qui nous vivons, qui s'enfonce dans l'immensité du passé et de l'avenir, qui assujettit le globe terrestre, amasse et transmet les trésors de savoir et de morale, éclairant et perfectionnant par un héritage éternel les hommes successifs.

Nous dépendons d'elle. Voyez, en effet, le peu que nous sommes par nous-mêmes. Tout ce que nous savons, tout ce que nous pouvons, tout ce que nous sentons est puisé à un trésor commun que nous recevons gratuitement, et, en même temps, déterminé de la façon la plus impérative par l'ensemble de l'immense existence qui nous domine. L'Humanité, comme l'a dit avec tant de grandeur M. Comte, est composée de plus de morts que de vivants, et l'empire des morts sur les vivants croît de siècle en siècle : sainte et touchante influence qui se fait sentir de plus en plus au cœur à mesure qu'elle subjugue l'esprit.

En retour (et c'est la plus noble, la plus précieuse prérogative de l'homme individuel), en retour il peut la servir et contribuer à sa grandeur et à sa gloire. Elle n'est pas telle, en effet, qu'on ne conçoive en elle ni accroissement ni perfectionnement, de sorte que tous nos efforts viennent expirer au pied d'un trône inaccessible qui n'a nul besoin de nous. Elle a besoin de nous tous; il faut que chaque génération qui passe, si elle veut avoir fait son devoir et rempli sa tâche, laisse le cœur amélioré, l'intelligence illuminée, l'art enrichi de beautés merveilleuses, le monde davantage dompté et cultivé; et, dans chaque génération, il faut que l'individu le plus humble comme le plus heureusement doué ait apporté au fond commun son contingent de moralité et de travail.

En cet échange sanctifiant entre l'humanité im-

mense et l'individu si petit se trouve la vraie et solide récompense de la vie humaine. Se sentir appelé à servir sans autre prix du service que ce prix idéal, n'est-ce pas le sentiment le plus pénétrant et le plus profond que l'on puisse éprouver? S'il est vrai que le but suprême de la moralité humaine est de se dépouiller de plus en plus, autant que notre nature dans son imperfection le permet, des impulsions égoïstes qui prédominent dans l'enfance de l'homme individuel comme de l'homme collectif, où ce dépouillement atteint-il mieux son terme et avec une pureté plus complète que dans une consécration au service de l'Humanité?

L'Humanité établit la solidarité entre les générations les plus lointaines. Elle nous fait citoyens de la terre et ne nous permet pas de nous considérer comme des exilés ici-bas qui n'auraient pas de soins plus pressants que de remonter au lieu de leur céleste origine; elle dirige tous nos efforts vers le perfectionnement de notre condition, nous ayant définitivement appris la valeur relative des améliorations qui se produisent sous son influence protectrice. Au premier rang est l'amélioration morale; une qualité acquise ou développée importe plus au bonheur commun que les plus riches acquisitions dans un domaine inférieur. Au deuxième rang est l'amélioration physique du corps: plus de santé est un bienfait bien au dessus de plus de richesses. Enfin, au dernier rang, quoique le fondement de tout le reste, est l'accumulation des biens matériels que les générations se transmettent. Tout cela s'opère sous la direction continue de l'intelligence, qui, seule, est auteur de toute puissance, aussi bien sur l'homme intérieur que sur les choses extérieures.

En un monde matériel dont les lois sourdes et

inexorables font et défont à jamais les choses, nous n'avons pas d'autre médiateur que l'Humanité. Elle s'interpose, et, à la faveur de sa longue durée dans le temps, de sa puissance dans l'espace, de son génie qui se développe, de sa bonté qui devient plus active, notre situation reçoit des amendements séculaires qui font le charme des vivants et la gloire des morts. Quelque réguliers que soient les phénomènes dont l'ensemble cosmique est le théâtre, cependant ils sont modifiables les uns par les autres, et d'autant plus qu'ils sont plus compliqués. Là est la source de tout pouvoir sur la nature. Que peut l'individu contre les forces qui déterminent tout : les mouvements mécaniques, les effets physiques, les combinaisons chimiques et les organisations vivantes? Rien, pour ainsi dire, rien que la plus brute protection de son existence. Mais, au fur et à mesure que le temps s'ajoute au temps, et les générations aux générations, l'Humanité, d'abord faible et latente, accumule peu à peu ses trésors, embellit la vie, éclaire les sociétés, cultive et assainit le globe terrestre, jusqu'à ce qu'enfin, se dégageant des derniers voiles, elle vienne apprendre aux hommes ce qu'elle est, et comment il faut la servir en esprit et en vérité.

Et de fait, ce n'est pas tout d'abord, il s'en faut, que cette image pût apparaître resplendissante ; une longue préparation fut nécessaire ; beaucoup de siècles, des circonstances favorables, des hommes de génie, et, si je puis m'exprimer ainsi, des nations de génie (car il en est évidemment de telles) concoururent à cette évolution définitive. Une révélation perpétuelle et croissante s'étend parmi les hommes, non pas au hasard, mais d'après des conditions déterminées, qui sont celles du monde physique d'abord, puis du monde or-

ganique et vivant, et enfin de la race humaine dans sa tradition corporelle et spirituelle.

Ces conditions ainsi graduées sont la science, ou, pour mieux dire, le couronnement de la science, et son épanouissement en un fruit nouveau, en un suprême idéal. Avant la décisive conception de M. Comte, il n'était aucun *savant* qui, interrogé sur la coordination des sciences ou, en d'autres termes, sur la vue générale de l'ensemble, fût en état de répondre; et ceux qui l'essayaient augmentaient seulement les ténèbres. Aujourd'hui, pourvus d'une notion dont la simplicité fait la grandeur, nous les disciples, nous répondons que tous les phénomènes que présentent le monde inorganique aussi bien que le monde organique, sont subordonnés les uns aux autres, les moins généraux qui sont en même temps les plus compliqués dépendant nécessairement des plus généraux qui sont en même temps les moins compliqués. Ceci contient toute une rénovation de la science contemporaine. Ainsi les nombres et les formes, c'est-à-dire les mathématiques, sont ce qu'il y a de plus général, aucun phénomène ne pouvant se concevoir sans ces deux espèces; par une compensation nécessaire, c'est ce qu'il y a de plus simple. Aussi est-ce par là que l'esprit humain a débuté dans sa recherche; la mathématique est le berceau du savoir humain, où il a grandi, se fortifiant dans ces combinaisons pour lesquelles peu de données suffisaient encore. Des formes et des nombres on s'élève aux phénomènes astronomiques, immensité où l'œil et la pensée s'égarent sans autre limite que leur propre faiblesse, et où la terre n'est plus qu'un atome emporté dans l'espace : la première culture de l'astronomie se perd dans la nuit des temps; et, longtemps avant qu'il y eût sur rien autre aucune théorie,

les philosophes grecs avaient déjà ébauché des systèmes géométriques, représentation approximative des phénomènes observés. Quand, redescendant sur la terre, on y observe la pesanteur, le jeu de la chaleur, de la lumière, de l'électricité et des sons, alors s'ouvre un domaine infiniment plus particulier et subordonné aux conditions plus générales de l'ensemble cosmique ; on sait combien tard la physique est venue à quelque élaboration. Au-dessous des forces physiques se rangent ces forces encore plus particulières qu'on appelle chimiques et qui règlent les combinaisons et décombinaisons moléculaires ; la chimie aussi, malgré sa longue préparation alchimique, n'a pris la consistance théorique que depuis un siècle environ. Comme dans les corps vivants, végétaux et animaux, il n'y a point de phénomène de nutrition qui ne soit un phénomène chimique, il s'ensuit que toute biologie est impossible, tant que la chimie n'a pas, elle, établi ses propres lois ; c'est ce qui fait que la biologie, quoique si ancienne, puisqu'elle fut cultivée dès une haute antiquité par les philosophes et médecins grecs, est cependant une création récente qui ne date guère que de la fin du siècle dernier ; jusque-là on n'avait que des rudiments sans qu'il fût possible soit d'embrasser la science entière, soit, ce qui n'est pas moins essentiel, de la coordonner parmi les autres. Le même échelonnement se montre pour l'histoire ou sociologie, qui termine la série ; en y montant on passe par la connaissance de la nature vivante en général et de la nature humaine en particulier ; l'homme collectif ne peut être étudié qu'après l'étude préalable de l'homme individuel. Ainsi se déroule la coordination du savoir qui embrasse tout, les nombres et les formes, la terre et les astres, les forces physiques et les forces vivantes.

Voilà le développement abstrait. A côté faisons figurer le développement concret ou suite de l'histoire politique, en quelques mots seulement qui n'ont d'autre but que de susciter la réflexion du lecteur et de le mettre sur cette voie. On peut prendre sans erreur considérable les populations sauvages clair-semées sur la surface du globe comme nous représentant les aïeux des nations antiques dont la civilisation fut le berceau de la nôtre. Ceci est la civilisation anté-historique, conjecturale il est vrai, et qu'on ne parviendra jamais à restituer telle qu'elle fut, mais réelle dans ses linéaments abstraits, puisqu'il est vrai que les facultés de la nature humaine sont toujours fondamentalement les mêmes.

De là on arrive aux théocraties de l'Égypte et de l'Inde; ceci est la civilisation historique à son premier âge. Dans une époque plus avancée, les polythéismes sont en proie à un travail intérieur dont émanent le monothéisme en Judée, le magisme dans l'Asie centrale et le bouddhisme dans l'Inde. Durant cette période polythéistique, les arts industriels se développent, les inventions utiles se font, l'écriture se crée, les sociétés deviennent puissantes, assez pour ne recevoir qu'un dommage passager de l'invasion des barbares, qui d'ailleurs couvrent le reste de la terre. Un peu de science commence à poindre : arithmétique, géométrie, astronomie; le système des mesures, qui a régné dans le monde jusqu'au système métrique fondé il y a quelques années sur les dimensions de la terre, est créé et propagé. Un développement plus actif et plus rapide se manifeste quand le flambeau de la civilisation passe entre les mains des Grecs. La science, les lettres, les beaux-arts, la philosophie, la morale, jettent un éclat merveilleux dont la splen-

deur est ineffaçable. Mais bientôt tout s'abîme ; ni les institutions religieuses, ni les institutions politiques ne peuvent résister à la critique dissolvante de la métaphysique. En vain Rome avec son puissant génie de conquête et d'organisation prend la direction des choses, elle-même tombe dans la fournaise qui consume tout l'ancien monde ; les hommes d'État signalent le mal sans pouvoir le guérir ; et son office, office immense, se borne à agrandir le domaine de la civilisation, à y absorber de grandes nations situées au Nord, et à faire reculer la barbarie jusqu'au delà du Rhin et aux confins de la Germanie. Le monothéisme judaïque, transformé, transforme à son tour la société vieillie. Une morale plus générale et plus pénétrante s'étend sur la terre; la hiérarchie féodale se fonde, et, instituant le servage, élimine définitivement l'esclavage. L'industrialisme prend une extension considérable ; d'heureuses découvertes, d'heureuses applications agrandissent immensément les ressources communes. La civilisation chrétienne pénètre jusque dans les profondeurs les plus inaccessibles du Nord, là d'où les Césars virent arriver leur ruine, là où Charlemagne lui-même n'avait pu porter ses armes victorieuses; et le moyen âge prépare dignement l'âge moderne. Mais à quel prix ? au prix d'une révolution qui dure encore. Le monothéisme, qui avait imposé silence aux libres penseurs nés au sein du polythéisme, n'eut pas la même puissance contre ceux qui naquirent en son propre sein. Aussi, après le grand signal donné par la Réformation, qui brisa définitivement l'autorité spirituelle, les dissidences religieuses et les troubles politiques agitent périodiquement l'Occident. Plus on s'avance vers le temps actuel, plus le tumulte croît. La situation de la transition entre le monde antique et le

monde du moyen âge se reproduit. Les efforts de restauration sont impuissants ; la révolution pénètre de jour en jour plus avant et rend la reconstitution de l'ordre ancien plus impossible. En même temps, ce qui est la compensation de l'anarchie croissante, l'industrie prend la prépondérance et éloigne la guerre ; les sciences se développent avec une rapidité merveilleuse ; et l'homme, en présence de ce grand spectacle, effrayé des ruines qui s'accumulent, ravi des lumières qui rayonnent, est suspendu entre la crainte et l'enthousiasme, s'abandonnant tantôt aux regrets rétrogrades, tantôt aux entraînements de l'avenir.

C'est de la sorte que parallèlement au développement scientifique a marché le développement historique ou social, ou plutôt ils n'en font qu'un, s'aidant mutuellement et se servant tour à tour de marchepied et d'échelon. De la sorte aussi est nettement marqué le sens de cette évolution. Nul ne peut contester le progrès incessant du savoir ; de quelque côté qu'on porte les yeux, la science moderne dépasse la science antique. Là se mesure sans erreur l'essor successif des générations ; à proportion aussi, l'homme individuel se sent plus dépendant de l'Humanité ; il l'embrasse dans une plus grande portion, soit du temps, soit de l'espace ; il reçoit une plus large part de cette influence collective qui à la fois illumine, moralise et sanctifie, jusqu'à ce qu'enfin, toutes les limites particulières de siècle et de nation se dissipant, on n'aperçoit que l'Humanité immense qui, depuis l'origine de l'histoire, grandit pour nous faire grandir, se perfectionne pour nous perfectionner, et épanche d'une source toujours plus abondante le bon et le beau, l'utile et le vrai.

L'histoire donc a révélé l'Humanité ; et maintenant, à son tour, l'Humanité nous montre ce qu'est l'his-

toire. Au moment même où cette grande lumière commence à se répandre parmi les hommes, commence aussi un nouveau sentiment, un nouvel amour qui fut ignoré des aïeux. Comme on voit, ce n'est pas une coïncidence fortuite. L'homme porte inné l'amour d'abord de sa tribu, puis de sa patrie, enfin de l'Humanité. Je me hâte en ces idées sommaires; mais j'engage ceux qui réfléchissent aux problèmes historiques et sociaux à comparer ensemble, dans les mobiles et dans les effets, l'amour de l'Humanité et l'amour de la patrie ; ce sont deux sentiments qui s'échelonnent, et, historiquement, se supposent; l'Humanité étant l'immense, éternelle et définitive patrie de tous les hommes. Et déjà, comme le souffle du matin qui précède le soleil, un esprit de justice et de charité, surtout dans les pays libres, se fait sentir; une vie nouvelle commence à prévaloir; l'aurore de mœurs nouvelles, de nouvelles opinions religieuses et politiques s'aperçoit de tous les côtés de l'horizon.

Je n'ai pas besoin de m'arrêter à faire voir que l'origine des choses ainsi que la fin, ou destination, sont complétement en dehors de toute recherche humaine. Nous ne savons ni ne saurons jamais rien sur ces problèmes désormais stériles qui font le fondement des théologies et qu'agitent les écoles métaphysiques : la création du monde au sein du néant ou son éternité, non plus que le but de l'existence soit de l'univers en général, soit en particulier des êtres vivants. Je dis désormais stérile, car on se méprendrait sur ma pensée si l'on supposait que j'accuse de stérilité ces spéculations dans les temps passés. Il fut dans l'histoire une période où elles étaient naturelles, inévitables, fécondes. Elles servaient de premier fondement, d'hypothèse spontanée, sur la-

quelle les notions primitives s'acquéraient peu à peu et par le labeur le plus soutenu. L'expérience est venue montrer les limites de l'esprit humain, comme les limites physiques du monde qu'il habite ; et de cette critique, la meilleure de toutes, à laquelle les siècles soumettent les idées, il est ressorti qu'aucune base ne nous permettait de nous élever aux questions d'origine et de fin. Mais, en détruisant ainsi les conceptions provisoires, l'histoire a, d'un autre côté, révélé peu à peu la compensation qui sera le partage des générations à venir. Entre cette origine inconnue et cette fin inconnue, double ignorance qui nous laisserait sans lumière spirituelle, sans joie profonde, sans attachement infini, vient se placer l'Humanité, qui nous arrache à notre triste et desséchante personnalité et nous ouvre un nouveau sanctuaire.

Par ce peu que je viens de dire, le dogme apparaît déjà en ses linéaments essentiels ; c'est, au fond, l'histoire de l'Humanité : comment l'Humanité, sommet et couronnement de l'organisation vivante, est soumise aux lois qui règlent cette organisation ; comment à son tour l'ensemble de la vie est dépendant de l'ensemble des phénomènes chimiques et physiques qui gouvernent le monde matériel ; comment ce globe lui-même fait partie d'un système plus considérable, soleil, planètes et comètes, qui, à son tour, est confondu dans la foule innombrable des étoiles ; comment, ainsi posée, faible et ignorante, en ce monde, qui est assez favorable pour lui permettre de vivre et de grandir et assez hostile pour la menacer de toute part, elle se fortifie et finit par porter dans l'obscurité des choses la lumière qui est en son esprit, et reconnaître l'identité de la vérité qui est en elle et de celle qui est dans l'extérieur, de la vérité subjective et objective ; com-

ment, usant habilement de la perturbation dont les phénomènes divers sont susceptibles, elle en profite pour améliorer sa position matérielle, et, ce qui est prédominant, s'améliorer elle-même; comment sa providence maternelle se donne gratuitement à tout homme qui vient dans le monde; comment aussi chacun de nous est tenu, en retour, de la servir afin qu'elle reçoive de ses enfants de quoi accroître incessamment sa grandeur, sa gloire et sa sainteté.

Le dogme, on le voit, absorbe la philosophie; c'est en effet la consommation finale, celle qui est à désirer. Rien n'est de plus mauvais augure pour la situation mentale de l'individu et pour la situation générale de la société que la dissidence inconciliable entre le dogme et la philosophie. Dans toutes les époques organiques qui ont précédé, la philosophie fut retenue au giron. Dans les époques critiques, alors que les anciens récits sacrés ne sont plus d'accord avec les lumières acquises, la philosophie, sous le nom de métaphysique, prend son département à elle et traite, de son propre point de vue, les questions communes. De là les déchirements. Ici il n'y a point de philosophie en dehors du dogme; car il n'y a point de dogme en dehors de la science positive. Celle-ci est le fondement, l'autre est le couronnement

Au dogme tient de très près l'éducation; ce n'est que la même question considérée par un autre côté. Accommodé de manière à se graduer et à s'enseigner depuis l'enfance jusqu'à la jeunesse, le dogme se fait enseignement. Le malheur inévitable des temps révolutionnaires, c'est que la religion et l'enseignement sont deux choses distinctes profondément; plus même les temps marchent, plus la dissidence s'élargit, devenant enfin tout à fait inconciliable. L'enseignement a

beau se faire petit, il ne peut échapper à la difficulté de la situation qu'a créée le développement successif de l'histoire. S'il est purement littéraire, il ne manque pas d'être pénétré de notions métaphysiques qui se sont infiltrées dans les livres, dans les habitudes, dans les croyances de la société; notions qui partent de principes indépendants et toujours mal subordonnés. S'il est scientifique, c'est encore bien pis; alors la subordination est impossible, et ce sont, au contraire, les récits théologiques que l'on soumet à toutes sortes de transactions afin qu'ils ne choquent pas des acquisitions devenues le patrimoine et la vraie croyance de la société moderne. Singulier état, qu'on me permette de le remarquer en passant, que celui d'une époque où la même tête, instruite à des écoles divergentes, renferme, tant bien que mal, des idées que rien ne peut concilier! Ce n'est pas tout; par un autre côté, l'enseignement, tel qu'il est aujourd'hui, c'est-à-dire une émanation plus ou moins modifiée de celui du moyen âge, enferme en soi une autre cause non moins funeste de dissolution; il n'est pas universel. Et voyez, c'est par une même condition qu'il est à la fois et particulier et distinct de la religion; car, s'il n'en était pas distinct, il serait universel comme elle. Or, le mal est grand d'avoir, comme on a, un enseignement multiple, l'un pour les classes supérieures et l'autre pour les classes inférieures de la société. A côté d'une distinction naturelle, inévitable, qui dépend des fonctions de chacun dans l'ordre social, on en crée ainsi une autre artificielle, évitable, qui dépend d'une répartition arbitraire d'un certain savoir; on crée une double ignorance, une supérieure qui ne sait pas ce que c'est que la vie nécessairement laborieuse; l'autre inférieure, qui ne sait pas comment se comporte le rôle des classes diri-

geantes. Or, comme l'a dit avec profondeur, Royer-Collard, l'ordre est en péril tant qu'il est un mystère.

A qui pèsera et développera en son esprit ce que je viens de dire avec tant de brièveté dans cette *Préface,* il apparaîtra qu'une si complète réforme, qui rend un même enseignement commun à toutes les classes, est solidaire d'une nouvelle croyance; seule, cette croyance associera à l'œuvre d'éducation tant de forces aujourd'hui dispersées. Et d'ailleurs, où trouverait-on, en dehors d'elle, rien qui puisse constituer le fond où l'on bâtisse, c'est-à-dire le fond où l'on enseigne? Si l'on s'en écarte, on retombe nécessairement dans les dissidences interminables qui ont amené la perturbation moderne, et dont tout s'efforce de sortir; on retombe dans ce dilemme insoluble d'un système général qui n'est pas compatible avec les sciences particulières, et de sciences particulières qui ne pourront que miner le système général sans le remplacer. Mais sitôt qu'on a entrevu le point culminant, couronnement du savoir et de l'histoire, alors les choses se concilient, s'apaisent, se règlent; car le dogme se confond avec la conception de l'ensemble, ensemble qui, d'un autre côté, forme, en sa systématisation, le tout du savoir humain. Là est l'égalité vainement cherchée et singulièrement subversive en l'ordre politique, si désirable et si salutaire en l'ordre intellectuel. Dans les péripéties dont l'instabilité des esprits menace l'Europe jusqu'à la clôture de l'ère révolutionnaire, on peut être sûr de ceci : c'est que moins on aura tendu vers l'égalité intellectuelle, plus aussi on aura aggravé les tendances vers l'égalité matérielle, qui troublent les classes inférieures et créent de si sérieux dangers. Ce sont deux plateaux d'une balance : quand l'un s'élève, l'autre s'abaisse; si bien qu'enfin, l'éga-

lité d'éducation étant établie sous le régime définitif, une nouvelle période organique commencera pour les populations d'élite, s'étendant de là peu à peu à celles qui les suivent sur les degrés de la civilisation.

Il faudrait un livre pour exposer l'enseignement tel qu'il résulte de la nouvelle croyance. Mais ici un mot suffit. En disant ce qu'était le dogme, j'ai dit ce qu'était le fond de l'enseignement. Il doit conduire par degrés l'élève depuis les notions les plus simples jusqu'aux plus composées, c'est-à-dire depuis celles qui sont relatives aux mathématiques jusqu'à celles qui sont relatives à l'histoire, ou sociologie. L'expérience montrera dans quelle mesure, en combien d'années tout cela doit être distribué. Mais la coordination est donnée d'elle-même, et l'esprit individuel ne peut suivre une autre marche que l'esprit collectif, recevant ainsi tout condensé ce qui est le produit du labeur et du génie accumulés de siècle en siècle ; apprenant la résignation et la reconnaissance : la résignation, puisque son instruction lui fait toucher au doigt et à l'œil toutes les nécessités physiques, organiques et sociales qui pèsent sur l'homme ; la reconnaissance pour l'Humanité qui lui en allége le poids ; sachant désormais, en tant que personnalité active du milieu où il vit, que tout se dispose pour l'amélioration de la condition commune, et que les forces de la société n'ont plus d'autre but ; puisant enfin dans cette conscience éclairée qu'il acquiert, dans cette lumière dont on l'entoure, la sérénité du bonheur réel.

La communauté croissante aura son culte. Ici rien ne manquera, ni la splendeur de la légende qui est l'histoire réelle elle-même, ni la fécondité inépuisable des enseignements moraux qui seront puisés à ce développement salutaire de l'Humanité.

A toute organisation dans l'ordre intellectuel et moral correspond une organisation dans l'ordre social. Ainsi les anciennes théocraties avec les castes; ainsi l'antiquité gréco-romaine avec l'esclavage; ainsi le moyen âge avec la féodalité; ainsi l'ère moderne avec sa révolution continue, rendent témoignage de la correspondance qui s'établit. De la même façon un nouveau régime s'intronisera dans l'avenir; et l'on en peut dès à présent apercevoir les linéaments principaux : Un pouvoir spirituel, pleinement indépendant du pouvoir temporel, la paix et le règne de l'industrie.

Les germes sont jetés. Le temps, qui est tant pour les individus, n'est rien pour ces longues évolutions qui s'accomplissent dans la destinée de l'Humanité. Mais déjà, du sein de la vie individuelle, il est permis de s'associer à cet avenir, de travailler à le préparer; de devenir ainsi, par la pensée et par le cœur, membre de la société éternelle, et de trouver en cette association profonde, malgré les anarchies contemporaines et les découragements, la foi qui soutient, l'ardeur qui vivifie, et l'intime satisfaction de se confondre sciemment avec cette grande existence, satisfaction qui est le terme de la béatitude humaine.

Paris, mai 1853.

É. LITTRÉ.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION.

Il a paru à l'auteur de l'ouvrage dont la première moitié est ici mise sous les yeux du public, qu'il était temps de substituer une nouvelle manière de considérer l'histoire de Jésus à l'idée vieillie d'une intervention surnaturelle ou d'une explication naturelle. Je dis idée vieillie, et personne ne me contredira aujourd'hui ni pour la première ni pour la seconde manière de voir; car, tandis que l'intérêt excité par les explications des miracles et par les réalités naturelles des rationalistes s'est refroidi depuis longtemps, les commentaires les plus lus sur les évangiles sont actuellement ceux qui savent accommoder au goût moderne la conception surnaturelle de l'Histoire Sainte. Cependant il est vrai de dire que la manière orthodoxe de considérer cette histoire s'est survécu à elle-même plus vite que la manière rationnelle; car celle-ci ne s'est développée que parce que la première ne suffisait plus aux progrès d'une civilisation croissante; et les tentatives récentes pour se replacer, à l'aide d'une philosophie mystique, dans le point de vue surnaturel de nos ancêtres, montrent, par l'exagération même où elles se tiennent, que ce sont des entreprises désespérées pour rendre présent ce qui est passé, et admissible à la pensée ce qu'elle ne peut plus admettre.

Il faut donc abandonner l'ancien terrain, et le nouveau doit être celui de la mythologie. Ce n'est pas dans ce livre

que pour la première fois l'idée du mythe aborde l'histoire des évangiles; depuis longtemps on l'a appliquée à des parties isolées, et maintenant il ne faut plus que l'étendre à l'ensemble de cette histoire. Cela veut dire, non que toute l'histoire de Jésus doive être considérée comme mythologique, mais que chaque partie en doit être soumise à l'examen de la critique, afin que l'on sache si elle ne renferme rien de mythologique. L'ancienne interprétation de l'Eglise partait de deux suppositions : la première, que les évangiles renferment de l'histoire; la seconde, que cette histoire est une histoire surnaturelle; le rationalisme, rejetant la seconde de ces suppositions, ne s'en attachait que plus fortement à la première, savoir qu'il se trouve dans les livres une histoire, mais une histoire naturelle. La science ne peut ainsi rester à mi-chemin; il faut encore laisser tomber l'autre supposition; il faut rechercher si et jusqu'à quel point nous sommes, dans les évangiles, sur un terrain historique; c'est là la marche naturelle des choses; et, de ce côté, l'apparition d'un ouvrage comme celui-ci est non seulement justifiée, mais encore nécessaire.

Il n'en résulte pas, à la vérité, que l'auteur ait qualité pour prendre une pareille position, et il sent vivement que beaucoup d'autres auraient été capables d'exécuter l'œuvre qu'il a entreprise, bien plus savamment que lui; mais, d'un autre côté il croit posséder au moins une qualité qui l'a rendu plus capable que d'autres de se charger de ce travail. De notre temps, les théologiens les plus instruits et les plus ingénieux manquent généralement d'une condition fondamentale, sans laquelle, malgré toute la science, rien ne

peut être exécuté sur le terrain de la critique, à savoir, un cœur et un esprit affranchis de certaines suppositions religieuses et dogmatiques; et de bonne heure l'auteur a acquis cet affranchissement par des études philosophiques. Les théologiens trouveront sans doute que l'absence de ces suppositions dans son livre est peu chrétienne; lui, il trouve que la présence de ces suppositions dans les leurs est peu scientifique. Sans doute, à cet égard, le ton du livre qui est soumis au jugement du public contraste grandement avec le ton de dévotion édifiante ou d'inspiration mystique qui règne dans les livres modernes sur des objets semblables; mais nulle part on n'y verra la frivolité se substituer au sérieux de la science. En retour, c'est une juste exigence de demander que les jugements qui en sont portés se tiennent dans le domaine scientifique, et que le fanatisme et le zèle des bigots n'y interviennent pas.

L'auteur sait que l'essence interne de la croyance chrétienne est complétement indépendante de ces recherches critiques. La naissance surnaturelle du Christ, ses miracles, sa résurrection, et son ascension au ciel, demeurent d'éternelles vérités, à quelque doute que soit soumise la réalité de ces choses en tant que faits historiques. Cette certitude seule peut donner à notre critique repos et dignité, et la distinguer des explications naturelles des siècles précédents; explications qui, songeant à renverser aussi la vérité religieuse avec le fait historique, étaient nécessairement frappées d'un caractère de frivolité. Un chapitre, à la fin de l'ouvrage, montrera que le sens dogmatique de la vie de Jésus n'a souffert aucun dommage. Dans l'inter-

valle, qu'on veuille bien expliquer le calme et le sang-froid avec lequel la critique, dans le courant du livre, entreprend des opérations en apparence périlleuses, par la ferme conviction que tout cela ne blesse pas la croyance chrétienne. Cependant quelques uns pourraient se sentir atteints dans leur foi par des recherches de cette nature. S'il en était ainsi pour des théologiens, ils auraient, dans leur science, un remède à de pareilles atteintes, qui ne peuvent leur être épargnées du moment qu'ils ne veulent pas rester en arrière du développement de notre époque. Quant aux laïques, il est vrai que la chose n'est pas convenablement préparée pour eux : aussi le présent écrit a-t-il été disposé de manière à faire du moins remarquer plus d'une fois aux laïques peu instruits qu'il ne leur a pas été destiné ; et, si, par une curiosité imprudente ou par trop de zèle antihérétique, ils se laissent aller à le lire, ils en porteront, comme le dit Schleiermacher en une semblable circonstance, la peine dans leur conscience ; car ils ne peuvent échapper à la conviction qu'ils ne comprennent pas ce dont ils voudraient parler.

Il importe à une doctrine qui prétend remplacer l'ancienne, de régler complétement ses comptes avec cette dernière : aussi, pour chaque point particulier, l'auteur ne s'est-il frayé la voie vers la considération mythologique de la vie de Jésus qu'à travers les explications des surnaturalistes et des rationalistes, et par les réfutations qu'il a données des unes et des autres ; de telle sorte cependant que, comme il convient à une réfutation véritable, le vrai qu'elles contiennent soit reconnu, extrait et incorporé à la nouvelle

doctrine. De là est résulté en même temps un avantage extrinsèque, c'est que le présent livre peut servir de répertoire des principales opinions et des principaux traités sur toutes les parties de l'histoire évangélique. Néanmoins, l'auteur n'a pas visé à donner une bibliographie complète; et là où la chose a été possible, il s'en est tenu aux œuvres capitales dans les différentes opinions. Pour l'opinion des rationalistes, les écrits de Paulus restent classiques, et aussi ont-ils été consultés de préférence; pour l'opinion orthodoxe, le *Commentaire* d'Olshausen a une importance particulière, comme étant la tentative la plus récente et la mieux accueillie pour donner un caractère philosophique et moderne à l'explication qui admet les miracles. Quant à un examen critique de la vie de Jésus, les *Commentaires* de Fritzsche sont le meilleur travail préparatoire; car, outre une extraordinaire érudition philologique, ils sont empreints de cette liberté d'esprit, de cette indifférence scientifique pour les résultats et les conséquences, qualités qui sont la première condition d'un progrès sur ce terrain.

Le second volume, qui s'ouvre par une étude détaillée des miracles de Jésus, et qui complétera tout l'ouvrage, est déjà terminé, et on le met sous presse au moment où le premier paraît.

Tübingen, le 24 mai 1835.

L'AUTEUR.

PRÉFACE

DE LA SECONDE ÉDITION.

Dans le court intervalle qui s'est écoulé entre l'apparition de la première édition et l'achèvement de la seconde, ce livre a déjà passé par toutes les phases principales qu'un ouvrage pareil peut présenter quant à l'accueil qu'il reçoit du public et aux sentiments qu'il y excite.

Ce livre s'éloigne des opinions de la plupart des théologiens, et même du reste du public, et il s'en éloigne dans une affaire où une contrariété de pensée est ordinairement regardée comme un sacrilége : à sa première publication, il n'a donc pu que faire naître, dans les esprits non préparés, un étonnement mal défini qui allait jusqu'à l'horreur; et cette impression, produite par un écrit, devait immanquablement se manifester à son tour par des réponses écrites. De là ces articles injurieux dans certains journaux religieux, par exemple la déclamation dévote que la *Gazette évangélique de l'église* a donnée à ses lecteurs pour étrennes du nouvel an; de là les nombreuses brochures de la couleur de celles que j'ai signalées dans la préface du deuxième volume de la première édition; brochures qui, à part quelques remarques générales contre ma manière de concevoir l'histoire des évangiles, à part encore peut-être une énumération, comme dans Harless, des résultats les plus singuliers de mon travail, ne renferment rien autre chose que l'expression plus ou moins violente de l'horreur de leurs auteurs

pour mes opinions, pour mon caractère et pour ma personne. De réponses d'une pareille espèce il ne faut pas plus tenir compte que des cris qu'arrache souvent à des femmes l'explosion voisine et inattendue d'une arme à feu; elles poussent ces cris, non parce que le coup a manqué le but ou en a atteint un qu'il ne devait pas atteindre, mais uniquement parce qu'un coup de feu est parti. Sans doute, à ces clameurs bruyantes, une police vigilante peut croire un moment qu'elle a des précautions à prendre contre le danger de pareilles décharges; mais aussitôt quelque homme raisonnable l'arrête en l'avertissant qu'il ne s'agit que d'un vain tumulte, et qu'il n'y a aucun péril véritable. C'est ce dernier rôle que Neander, se tenant de même à une appréciation générale de mon livre, a pris dans l'avis qu'il a émis; et je ne puis m'empêcher de lui exprimer ici ma gratitude et ma haute estime, de ce qu'il a bien voulu faire entendre, dans mon affaire, d'une manière si digne, sa voix si puissante.

Mais l'effet de la première impression s'éloigne, et peu à peu l'on en vient à se rendre compte du détail de mon livre, et à en examiner les résultats particuliers ainsi que les preuves; et cela promet, ce semble, au public une appréciation juste de l'ouvrage, à l'auteur un enseignement véritable. Dans le fait, j'ai eu lieu d'être satisfait de quelques écrits sur mon ouvrage, lesquels font une transition entre la classe des brochures injurieuses et la classe des brochures instructives; tel est l'article dont M. le professeur Weisse, de Leipzig, s'est postérieurement reconnu l'auteur; tel est encore l'article publié dans les *Feuilles de*

Pflanz pour la théologie catholique. Les écrits venus plus tard et qui appartiennent décidément à la seconde classe, à la classe de la polémique instructive, m'ont fourni, je le reconnais volontiers, des enseignements multipliés. Mais les écrivains dont il est ici question se tournent tout d'abord vers le livre à examiner, et non vers le sujet même dont s'occupe le livre; ils se demandent seulement comment je traite, en général et en particulier, de l'histoire des évangiles, et s'il n'y a pas encore beaucoup à dire contre mon opinion et pour celle de l'Église; mais ils ne se mettent nullement en devoir, au point de vue qu'ils défendent contre moi, d'étudier, pour leur propre compte, l'ensemble de l'histoire des évangiles, et d'essayer si cette étude, poursuivie de conséquence en conséquence, pourrait être conciliée avec les exigences de la science de notre temps. Or, si l'on ne descend pas jusqu'aux détails de l'application, si l'on n'a pas égard au rapport de chaque détail avec l'ensemble, il est tout naturel, soit pour l'ensemble, soit pour le détail, de trouver quelque argument, tantôt juste, tantôt spécieux, en faveur de l'opinion de l'Église et contre celle qui voit de la mythologie dans l'histoire des évangiles. De là naît, chez les critiques qui se placent sur ce terrain, l'illusion d'une supériorité infinie et d'un perpétuel avantage sur leur adversaire; ils se laissent facilement emporter au vain désir de lui tout enlever; ce désir s'aide de chicanes déloyales; et, comme l'on se sent placé sur la large base de l'habitude, derrière la sûre protection du pouvoir ecclésiastique et politique, en face d'un adversaire qui paraît isolé, on prend le ton de l'arrogance et même du sarcasme. Ce

caractère est surtout marqué dans les écrits de M. le diacre Hoffmann et de M. le docteur professeur Kern, et il a frappé d'autres que moi d'une manière désagréable. Quelque envie que j'eusse de me mesurer sans retard avec ces adversaires dans les différents chapitres de cette seconde édition, j'ai dû cependant y résister, tant pour ne pas grossir mon livre que pour ne pas distraire l'attention du lecteur par des discussions de polémique; mais j'espère pouvoir plus tard me procurer assez de temps pour leur répondre dans une série d'écrits détachés.

Il faut d'abord cesser de considérer mon ouvrage, pour s'occuper de la chose elle-même; il faut essayer, au degré où en sont et la science et la conscience publiques, d'étudier la vie de Jésus, ou seulement de traiter d'un seul évangile, sans faire usage des résultats de mes recherches; alors, seulement alors, je puis espérer, et je l'espère avec certitude, que, bien loin de rejeter dédaigneusement toute mon œuvre, la nouvelle théologie qui doit s'élever incorporera, dans son édifice, bien des matériaux aujourd'hui repoussés, que j'ai ou mis en lumière ou dégrossis; alors aussi, s'il arrive que d'autres, indépendamment de tel ou tel principe employé par moi, et à l'aide d'autres explications substituées aux miennes, savent se faire un système complet sur l'histoire des évangiles, le fait même me démontrera que je suis allé trop loin sur certaines questions, ou que je me suis égaré. A la classe des brochures instructives appartient encore un écrit dont la publication récente m'a causé une satisfaction particulière, c'est l'*Explication de l'évangile de Matthieu*, par De Wette; ouvrage dans lequel mes efforts

ont été appréciés, à beaucoup d'égards, par un ancien maître de la critique biblique d'une façon qui doit me consoler des jugements désapprobateurs de tant d'autres qui semblent n'avoir entendu parler de critique que par mon livre ou peu de temps auparavant; ce qu'on peut voir, par exemple, dans l'article de l'écrivain qui a rendu compte de mon livre dans les *Annales de Berlin.* En un ouvrage comme celui de De Wette, les dissidences et les contradictions devaient exciter ma plus vive attention ; et, autant que la chose était encore faisable et que mon assentiment s'y prêtait, j'ai corrigé mon travail dans quelques parties d'après ses indications.

Le court espace de temps qui s'est écoulé, et ma position actuelle, peu favorable à des études suivies, ne permettent pas que cette seconde édition soit, à proprement parler, une refonte de la première ; cependant j'ai soumis tout l'ouvrage à une révision répétée et attentive, et en tout point je me suis efforcé d'utiliser, pour l'améliorer, ce que m'avaient appris les objections de mes adversaires, les communications de mes amis, et mes propres recherches; remplissant les lacunes qui étaient devenues visibles, rétractant ce que j'avais reconnu n'être pas soutenable, et insistant avec plus de force sur ce qui m'avait paru établi et constant. J'espère que l'on ne méconnaîtra pas complétement cette bonne volonté.

Ludwigsburg, le 23 septembre 1836.

L'AUTEUR.

PRÉFACE

DE LA TROISIÈME ÉDITION.

J'étais occupé de la composition de mes écrits polémiques, dont le second volume devait être consacré à l'examen, par ordre de matières, des objections présentées, dans des écrits étendus, contre certains points de ma critique évangélique, lorsque j'ai été interrompu par la nécessité de publier une troisième édition de *la Vie de Jésus*. J'ai transporté dans l'ouvrage même la discussion avec les adversaires les plus considérables, et, par conséquent, j'ai rendu superflue la continuation ultérieure de mes écrits polémiques.

On trouvera que je n'ai pas traité légèrement les objections de mes adversaires; loin de là, je me suis pénétré de toute la force et de toute l'importance de leurs arguments, pour faire, sans ménagements, des corrections là où ils me paraissaient avoir raison, mais pour persister avec plus de constance dans mes premières opinions là où ils ne les avaient pas ébranlées. Je me suis efforcé d'apprendre de chacun d'eux autant que possible. J'ai déjà déclaré ailleurs combien à cet égard je suis redevable à De Wette. Neander, dont le sens moral est si profond, m'a souvent aidé à trouver l'unité que les oppositions m'avaient cachée; d'un autre côté, je dois dire que lui ne tient pas toujours, devant l'unité, assez compte des oppositions. Mais combien la réserve avec laquelle il retient ce qui est ancien, la sincé-

rité avec laquelle il reconnaît ce qui est douteux, combien enfin son amour désintéressé de la vérité ne fait-il pas honte au zèle trouble de ceux qui, comme Hoffmann, se montrent partout moins occupés à découvrir ce qui est vrai qu'à tenir leur promesse présomptueuse de ne pas céder un pouce de terrain à leur adversaire ! Cependant je reconnais devoir à ce critique instruit et sagace plusieurs rectifications, surtout dans l'histoire de l'enfance ; j'ai aussi rencontré plusieurs justes observations dans Kern, malgré son ton doctoral et boursouflé. Et Tholuck, qui embrasse toutes choses, mais dont la démarche est parfois incertaine, m'a fourni, çà et là, quelque aperçu plus juste. L'écrit même de Theile, quoiqu'informe et dicté en partie par la passion, ne m'a pas été sans utilité. Le livre d'Osiander est le seul où, au milieu des fumées de l'encens et de l'adoration, je n'ai pu trouver aucune lumière, aucune du moins qu'il n'eût pas empruntée à des prédécesseurs plus habiles que lui. Le livre de Weisse sur l'histoire évangélique, que j'ai accueilli comme une apparition satisfaisante à beaucoup d'égards, a été publié trop tard pour servir à l'amélioration de mon premier volume.

Le *Commentaire* de De Wette et *la Vie de Jésus-Christ* de Neander à la main, j'ai recommencé l'examen du quatrième évangile ; et cette étude renouvelée a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet évangile et de la créance qu'il mérite : de là dépendent plus ou moins les changements que cette nouvelle édition présente. Ce n'est pas que je sois convaincu que le quatrième évangile est authentique,

mais je ne suis plus autant convaincu qu'il ne l'est pas. Les caractères de ce qui est digne de foi et de ce qui ne peut être cru, de ce qui s'approche et de ce qui s'éloigne de la vérité, se heurtent et se croisent d'une façon si singulière dans cet évangile, le plus remarquable de tous, que, dans la première rédaction de mon livre, j'avais, avec le zèle d'une polémique exclusive, mis uniquement en évidence le côté défavorable, qui me semblait avoir été négligé; mais, peu à peu, le côté favorable a repris ses droits; seulement je ne puis pas, comme le font presque tous les théologiens actuels jusqu'à De Wette, sacrifier, sans plus ample informé, toutes les objections. Par cette position, mon livre comparé avec la rédaction première et avec les écrits dictés par une opinion opposée à la mienne, paraîtra avoir perdu en unité; mais il a gagné, j'espère, en vérité.

Quant à la forme, j'avais vécu dans la sécurité la plus complète, parce qu'elle avait été louée par des juges qui ne m'étaient pas d'ailleurs favorables; mais tout récemment Ewald, parmi beaucoup d'autres dures accusations, m'a reproché l'abus des mots étrangers. En conséquence, j'ai fait attention à ce reproche, et j'ai trouvé réellement qu'à cet égard je m'étais donné trop de licence; j'ai donc extirpé, dans cette dernière édition, une foule de ces mauvaises herbes, et je n'ai conservé ces mots étrangers que là où la briéveté et la précision de l'expression ou même la variété du style paraissait l'exiger. Je parle de mots étrangers qui s'étaient glissés à tort dans le texte allemand, mais non des mots et des phrases du Nouveau-Testament que j'ai souvent intercalés, en original, dans mon livre; car ce

n'est pas à cela que j'ai dû rapporter le blâme d'Ewald, puisque cette espèce de mélange des langues doit être permise à un homme qui écrit sur un ouvrage rédigé dans un idiome étranger. En terminant, je crois devoir remercier l'auteur, à moi inconnu, de l'apologie de ma personne et de mon livre, pour la bonne volonté avec laquelle il a essayé de se mettre à mon point de vue, quoiqu'il ne soit pas le sien, et pour l'indépendance de vues et la libéralité d'esprit avec laquelle il a su dissiper plusieurs malentendus et écarter plusieurs fausses interprétations.

Stuttgard, le 8 avril 1838.

L'AUTEUR.

INTRODUCTION.

DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE MYTHOLOGIQUE POUR L'HISTOIRE ÉVANGÉLIQUE.

§ Ier.

Formation nécessaire de différents modes d'expliquer les histoires sacrées.

Partout où une religion, s'appuyant sur des documents écrits, agrandit son domaine dans le temps et dans l'espace, et accompagne ses adhérents à travers un développement et une civilisation de plus en plus variée et élevée, il se manifeste plus tôt ou plus tard un désaccord entre ces vieux documents et la nouvelle culture de ceux qu'on y renvoie comme à des livres sacrés. Tantôt ce désaccord ne touche qu'à des choses peu essentielles, à des choses de forme, par exemple quand l'expression et l'exposition dans ces livres ne sont pas trouvées conformes au sujet; tantôt il porte sur des points capitaux, les idées et les opinions fondamentales de ces livres ne suffisant plus aux progrès de la culture intellectuelle. Aussi longtemps que ce désaccord n'est pas assez considérable ou n'a pas pénétré assez avant dans la conscience publique pour amener une rupture complète avec ces documents, en tant que sacrés, on voit s'établir et se conserver, parmi ceux qui sentent plus ou moins clairement la dissidence, un travail de conciliation qui procède par l'explication des Écritures saintes.

Une partie capitale de tout document religieux est une histoire sacrée, c'est-à-dire une série d'événements où la divinité intervient dans l'humanité sans intermédiaire, et où les idées se montrent dans une incorporation immédiate (1). Mais

(1) Je donne aux mots *immédiat* et *médiation* le sens dans lequel George, *Ueber Mythus und Sage*, p. 78, dit du miracle : « C'est l'intervention d'une idée isolée dans les phénomènes, sans prendre en considération l'enchaînement total. »

comme la civilisation est surtout une médiation, les peuples, à mesure qu'ils se développent, acquièrent un sentiment de plus en plus distinct des médiations dont l'idée divine a besoin pour se réaliser : aussi est-ce sur la partie d'apparence historique que se manifeste le désaccord entre la nouvelle culture et les anciens documents religieux, et l'intervention immédiate de la divinité dans l'humanité perd sa vraisemblance. A cela peut se joindre une sorte de répulsion, attendu que la partie humaine de ces documents appartenant à une humanité des premiers âges, est dans une enfance relative, et, en quelques circonstances, porte l'empreinte de la rudesse. *Les choses divines* (soit à cause de l'intervention immédiate, soit à cause de la rudesse) *ne peuvent avoir été ainsi opérées*, ou *les choses ainsi opérées ne peuvent être divines :* ainsi s'exprimera le désaccord ; et, si l'interprétation cherche à en triompher, elle voudra, ou représenter les choses divines comme ne s'étant pas ainsi passées, et alors elle contestera aux anciens documents leur valeur historique ; ou démontrer que ce qui s'est passé n'est pas divin dans le sens qu'on y attache, et alors l'explication enlèvera à ces livres leur signification intrinsèque et leur valeur absolue. Dans les deux cas, l'interprétation peut se mettre à l'œuvre avec ou sans préjugés : avec préjugés, quand elle s'aveugle malgré la conscience qu'elle a du désaccord survenu entre la nouvelle culture et l'ancienne Écriture, et quand elle s'imagine ne faire que découvrir le sens original des saints livres ; sans préjugés, quand elle reconnaît clairement et avoue sans détour qu'elle considère les récits de ces anciens écrivains autrement qu'ils ne les ont considérés eux-mêmes. Adopter ce dernier point de vue, ce n'est cependant, en aucune façon, rompre avec les vieilles écritures religieuses ; mais ici encore, en conservant ce qui est essentiel, on peut sans crainte faire le sacrifice de ce qui ne l'est pas.

§ II.

Différentes explications des légendes divines chez les Grecs.

On ne peut pas dire que la religion hellénique ait reposé sur des documents écrits. Elle avait cependant quelque chose de semblable, par exemple dans Homère et Hésiode; et, comme ces poëmes, la légende traditionnelle a dû éprouver les différentes explications dont il s'agit à mesure que la culture du peuple grec s'est développée. De bonne heure, la sévère philosophie grecque, et, par elle, quelques poëtes, sentirent en eux-mêmes que la divinité n'avait pas pu se manifester sous une forme humaine aussi tangible, ni avec autant de grossièreté qu'on le voyait dans les luttes sauvages de la Théogonie d'Hésiode et dans les interventions commodes des dieux homériques. De là vint la querelle de Platon, et avant lui, de Pindare avec Homère (1); de là vint qu'Anaxagore, à qui l'on a voulu attribuer l'invention de l'explication allégorique, rapportait les poésies homériques à la vertu et à la justice (2); que les stoïciens interprétaient la Théogonie d'Hésiode comme le jeu des éléments naturels, dont l'unité suprême constituait pour eux l'essence divine (3). Ainsi ces penseurs admettaient, à la vérité, dans les légendes, une signification intrinsèque et absolue, chacun d'après sa manière de voir, les uns une signification physique, les autres une signification morale; mais ils en rejetaient la forme, en tant que fait et histoire (4).

(1) Platon, *De republ.*, 2, p. 377, f. Steph. Pindare, *Nem.*, 7, 31. Comparez, sur ce sujet et sur ce qui suit, Baur, *Symb. und Myth.*, I, S. 343 ff., et O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 86 ff. 99 f.

(2) Diog. Laert., l. 2, c. 3, n. 7.

(3) Cic., *De nat. Deor.*, 1, 10, 15. Comparez Clément, *Hom.* vi, 1, et suiv.

(4) Plusieurs contradicteurs, Hofmann (*das Leben Jesu von Dr Strauss, geprüft*, S. 38), Lange (*über den geschichtlichen Character der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu, mit Beziehung auf das L. J., von D. F. Strauss*, S. 1), et Osiander (*Apolog. des L. J. gegen den neuesten Versuch, es in Mythen aufzulösen*, S. 10) se sont élevés contre cet appel à la mythologie grecque. Ils ont fait valoir les différences essentielles des religions païennes avec la religion judéo-chrétienne et des motifs qui, d'une et d'autre part, conduisirent à

D'autres, plus dominés par les idées populaires et portés par le développement de leur esprit vers le raisonnement sophistique, suivirent une voie opposée : pour eux tout le fond divin et absolu des légendes s'était complétement évanoui ; mais ils comprenaient également que toutes ces histoires des dieux, que ces actes qu'on leur attribuait, n'avaient rien de divin : aussi conservèrent-ils à ces récits le caractère d'une histoire véritable ; seulement des dieux qui en étaient les objets, ils firent, avec Evhémère (1), des hommes, des héros et des sages des premiers âges, d'anciens rois et tyrans, qui, par des actions de force et de puissance, s'étaient attiré des honneurs divins (2). On alla même, avec Polybe (3) et d'autres, jusqu'à considérer toute la doctrine des dieux comme une fable inventée par les fondateurs des États pour contenir le peuple.

§ III.

Interprétation allégorique chez les Hébreux. — Philon.

La stabilité du peuple hébreu, son attachement tenace au point de vue surnaturel, durent, il est vrai, borner, chez lui, le développement de semblables manifestations ; mais, d'un autre côté, ces manifestations, du moment qu'elles apparurent, furent une singularité d'autant plus frappante, que l'autorité des livres sacrés était plus impérieuse, et qu'il fallait procéder à leur interprétation avec plus d'art

l'emploi de l'allégorie. Mais, des deux côtés, il y a une religion et une civilisation en dissidence avec elle et s'efforçant de se tenir en accord à l'aide d'une interprétation. A la vérité, la dissidence se manifeste plus du côté moral dans un des cas, et plus du côté intellectuel dans l'autre ; mais cela ne laisse pas moins subsister la possibilité d'une comparaison

(1) Diodor. Sic., *Bibl. fragm.*, l. VI, Cic., *De nat. Deor.*, 1, 42.

(2) « Ces gens positifs, dit O. Muller, *Proleg. zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, retiraient, des mythes, le merveilleux, l'impossible, le fantastique : le reste, quelque intimement que le tout fût réuni, était pris par eux comme résultat historique, et à ces prétendus événements ils supposaient, pour les enchainer, les motifs qui convenaient à leur propre époque. » C'est là justement l'image d'une interprétation de l'histoire biblique dont il sera question § VI.

(3) *Hist.*, VI, 56.

et de précaution. De là naquirent dans la Palestine même, après l'exil de Babylone, et surtout après le temps des Machabées, plusieurs artifices dans l'explication du Vieux Testament, par lesquels il devint possible d'adoucir des passages qui choquaient, de combler des lacunes et d'introduire de nouvelles idées. Il se trouve des exemples de ce genre d'interprétation dans les écrits des rabbins, et même dans le Nouveau Testament (1); mais cette méthode, surtout relativement au contenu historique de l'Ancien Testament, ne fut appliquée pour la première fois d'une manière conséquente que dans le lieu où la civilisation juive, par son contact avec la civilisation grecque, s'était dépassée elle-même de la manière la plus caractérisée, je veux parler d'Alexandrie. Après plusieurs précurseurs, ce fut particulièrement Philon qui développa la doctrine : que les Écritures sacrées renfermaient un sens vulgaire et un sens plus profond ; de ces deux sens, il ne voulait en aucune façon que le premier fût sacrifié, mais la plupart du temps il les laissait subsister l'un à côté de l'autre. En plusieurs cas cependant, il mettait complétement de côté le sens littéral et la conception historique, et il prétendait ne conserver du récit que la représentation symbolique d'idées ; c'était particulièrement lorsqu'il se trouvait, dans l'Écriture sainte, des traits qui semblaient être indignes de Dieu, ou conduire au matérialisme et à l'anthropomorphisme (2). A côté

(1) Voyez Dœpke, *Die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller*, S. 123 ff.

(2) Voyez Gfrœrer, *Philo und die alexandrinische Theosophie*, 1 Th., S. 84 ff., 95. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der Judisch - alexandrinischen Religions-Philosophie*, 1, S. 62, 63. Philon, sur le récit mosaïque de la création de la femme avec la côte de l'homme, par exemple, dit positivement : « Cela est une allégorie, τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι. » A la vérité Hoffmann, S. 39, prétend que la phrase de Philon signifie seulement : Pris à la lettre, ce récit aurait de la ressemblance avec des mythes paiens ; il faut donc y ajouter une autre signification plus haute. Loin de là, le sens littéral est absolument rejeté ; et on le voit aussitôt si l'on se donne la peine de lire plus loin, où il est dit : *Comment en effet admettrait-on que de la côte d'Adam a ete faite une femme ou, en general, un homme?* Leg. alleg., 1, ed. Mang., 1, 8, 70. On ne peut méconnaître la même attitude dans les mots : *C'est une pure simplicite de croire que le monde a ete fait en six jours, ou, absolument, dans le temps.*

de ce mode d'explication, qui, pour conserver la pureté du sens absolu, sacrifiait maintes fois la forme de la réalité historique, on ne vit pas se produire l'interprétation opposée, celle qui, comme dans Evhémère, conserve l'histoire, mais la rabaisse à une histoire humaine et vulgaire. Il faut attribuer cette circonstance au point de vue surnaturel, auquel les Juifs se sont toujours tenus fermement attachés. Ce sont les chrétiens qui, pour la première fois, ont fait passer les livres de l'Ancien Testament sous l'explication d'Evhémère (1).

§ IV.

Explication allégorique parmi les chrétiens. — Origène.

Les chrétiens des premiers temps, avant l'établissement de leur propre canon, se servaient principalement de l'Ancien Testament comme d'une écriture sacrée. En conséquence, ils ressentaient vivement le besoin d'interpréter allégoriquement ce livre, attendu qu'ils s'étaient élevés au-dessus du niveau de l'Ancien Testament d'une manière plus marquée que les Juifs les plus cultivés. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait adopté, dans la primitive Église, ce mode d'interprétation déjà usité parmi les Juifs. Mais ce fut encore à Alexandrie qu'il prit, entre les chrétiens, son principal développement, et là il paraît surtout attaché au nom d'Origène. Origène, conformément à la triple division qu'il admettait dans la nature humaine, attribuait à l'Écriture un triple sens : le premier littéral et répondant au corps, le second moral et répondant à l'âme, le troisième mystique et répondant à l'esprit (2). Néanmoins, il laisse généralement ces trois espèces de sens subsister l'une à côté de l'autre, quoique avec une valeur différente; mais, dans des cas particuliers, il prétend que l'explication littérale ne donne point

(1) Une semblable interprétation allégorique est signalée chez d'autres peuples, chez les Persans, chez les Turcs, par Dœpke, p. 126 et suiv. Comparez aussi Kant, *De la religion dans les limites de la simple raison*, 3e article, n. VI.

(2) Homil. 5, *in Levit.*, § 5.

de sens ou n'en donne qu'un absurde, afin que le lecteur soit davantage excité à découvrir le sens mystique. On peut sans doute entendre une simple infériorité du sens littéral à côté du sens caché et plus profond, quand Origène répète à diverses reprises que les récits bibliques nous transmettent, non pas de vieilles fables, mais des avis pour vivre avec droiture (1), quand il soutient que, dans plusieurs histoires, le sens (purement) littéral conduirait à la ruine de la religion chrétienne (2), et quand il applique au rapport entre l'explication littérale et l'explication allégorique de l'Écriture, la sentence : que la lettre tue, et que l'esprit vivifie (3). Mais il abandonne absolument le sens littéral, quand il dit que tout passage de l'Écriture a un sens spirituel, mais que tout passage n'en a pas un corporel (4); qu'il y a souvent une vérité spirituelle sous un mensonge corporel (5); que l'Écriture a incorporé à l'histoire bien des choses qui ne sont jamais arrivées, et qu'il faut être borné pour ne pas remarquer de soi-même que l'Écriture raconte des événements qui n'ont pu se passer réellement de la façon qu'ils sont racontés (6). Au nombre des récits qui ne doivent s'entendre que d'une manière allégorique, Origène, outre ceux qui paraissent donner à Dieu un caractère trop humain (7), comptait particulièrement ceux où des personnages, mis d'ailleurs dans des rapports prochains avec Dieu, sont dits avoir commis des actes répréhensibles (8).

(1) Homil. 2, *in Exod.*, 3 : Nolite putare, ut sæpe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per hæc, ut agnoscatis ordinem vitæ.

(2) Homil. 5, *in Levit.*, 1 : Hæc omnia, nisi alio sensu accipiamus quam litteræ textus ostendit, obstaculum magis et subversionem christianæ religioni, quam hortationem ædificationemque præstabunt.

(3) *Contra Cels.*, VI, 70.

(4) *De principp.*, L. IV, § 20 : Πᾶσα μὲν (γραφὴ) ἔχει τὸ πνευματικὸν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.

(5) *Comm. in Joann.*, t. X. § 4 : Σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει.

(6) *De principp.*, IV, 15 : Συνύφηνεν ἡ γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴν γενόμενον, πὴ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πὴ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον. *De principp.*, IV, 16 : Καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, γεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.

(7) *De principp.*, IV, 16.

(8) Homil. 6, *in Genes.*, 3 : Quæ nobis ædificatio erit legentibus, Abraham,

Si Origène trouva, dans son instruction chrétienne, des occasions de s'écarter de l'Ancien Testament, de telle sorte que, pour ne pas renoncer à son respect pour ce livre, il fut obligé de pallier à l'aide d'une explication allégorique la contradiction qu'il sentait naître dans son esprit, son instruction philosophique ne lui permit pas davantage d'accepter plusieurs passages du Nouveau Testament, et pour ce livre encore il fut amené à user du même procédé. Le Nouveau Testament, se dit-il à lui-même, est l'œuvre du même esprit qui a dicté l'Ancien, et cet esprit n'aura pas agi dans la production de l'un autrement que dans la production de l'autre, c'est-à-dire qu'il aura incorporé à des choses littéralement arrivées des choses qui ne sont pas arrivées, et cela pour nous rappeler au sens spirituel (1). Origène va même jusqu'à mettre les relations évangéliques en un parallèle non douteux avec des récits, en partie fabuleux, tirés de l'histoire et de la mythologie profanes ; ce parallèle se lit dans le passage remarquable *Contra Celsum*, 1, 42, où l'auteur s'exprime ainsi : « Dans presque toute histoire, » quelque véritable qu'elle puisse être, il est difficile, et » quelquefois même impossible d'en démontrer la réalité. » Supposons, en effet, que quelqu'un s'avisât de nier qu'il » y ait eu une guerre de Troie, et cela à cause des impossi» bilités qui sont incorporées dans cette histoire, telles que la » naissance d'Achille d'une déesse de la mer, etc. ; comment » pourrions-nous en prouver la réalité, accablés, comme » nous le serions, par les évidentes inventions qui d'une fa-

tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis prodidisse? Quid nos ædificat tanti patriarchæ uxor, si putatur contaminationibus exposita per conniventiam maritalem? Hæc (*c'est-à-dire qu'elle a été exposée de la sorte à l'impureté*) Judæi putent, et si qui cum eis litteræ amici, non spiritus.

(1) *De princ.*, IV, 16 : Οὐ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ᾠκονόμησεν, ἀλλ', ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων, οὐδὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων. Comparez Homil. 6, *in Esaiam*, n. 4.

» çon inconnue se sont mêlées à la notion généralement admise d'un conflit entre les Grecs et les Troyens? Voici » ce qui seulement est praticable : l'homme qui veut étudier » l'histoire avec jugement et en écarter les illusions, considérera quelle partie de cette histoire il doit croire sans » plus ample informé, quelle partie au contraire il doit ne » concevoir que d'une manière symbolique (τίνα δὲ τροπολογήσει,) en tenant compte du dessein des narrateurs, et » enfin de quelle partie il a à se défier complétement » comme dictée par le désir de plaire. J'ai voulu, dit en terminant Origène, rappeler ces remarques préliminaires » au sujet de toute l'histoire de Jésus donnée dans les évangiles, non pour exciter les gens clairvoyants à une croyance » aveugle et non autorisée, mais pour montrer que cette » histoire veut être étudiée avec jugement et approfondie » avec soin, et qu'il faut, pour ainsi dire, s'enfoncer dans » le sens des écrivains, afin de découvrir à quelle fin ils ont » écrit chaque chose. »

On voit qu'ici Origène, dépassant le point de vue allégorique où il se tient d'ordinaire, est presque arrivé au point de vue mythique des modernes (1). Mais, déjà pour l'Ancien Testament, il s'abstint de donner une plus grande extension à ce mode de conception, en partie parce qu'il était lui-même engagé par ses préjugés dans la croyance au surnaturel, en partie parce qu'il craignait de scandaliser l'Église orthodoxe; ces deux motifs durent agir avec bien plus de force à l'égard du Nouveau Testament : aussi ne peut-on citer que bien peu d'exemples quand on recherche de quels récits du Nouveau Testament Origène a nié la réalité historique, pour s'attacher à la vérité digne de Dieu. Il dit bien, dans le cours du passage cité plus haut, qu'entre autres choses il ne faut pas entendre à la lettre l'enlève-

(1) C'est ce que Mosheim a aussi remarqué dans sa *Traduction du livre d'Origène contre Celse*, p. 94. Remarque.

ment du Seigneur par Satan, qui lui montra du haut d'une montagne tous les royaumes de la terre, attendu que cela est impossible pour un œil corporel. Ce n'est pas là, à proprement parler, une explication allégorique, mais c'est seulement une autre version du sens littéral, lequel, au lieu d'exprimer un fait extérieur, exprimerait le fait intérieur d'une vision. Ailleurs aussi, là même où se trouve une tentation séduisante de sacrifier le sens littéral au sens spirituel, par exemple dans la malédiction du figuier (1), Origène ne s'explique pas franchement. C'est dans le récit de l'expulsion des marchands hors du temple qu'il est encore le plus précis, et il représente la conduite de Jésus prise à la lettre comme arrogante et séditieuse (2). Il remarque expressément aussi que l'Écriture contient toujours beaucoup plus de choses historiquement vraies que de choses qu'on doive entendre dans un sens purement spirituel (3).

§ V.

Passage aux temps modernes. — Déistes et naturalistes des XVIIe et XVIIIe siècles. — L'auteur des Fragments de Wolfenbüttel.

Ainsi s'était développé l'un des modes d'explication auxquels les livres des Hébreux et des chrétiens, comme tout document religieux, durent être soumis dans leur partie historique ; mode d'explication qui y reconnaît, il est vrai, l'empreinte de la divinité, mais qui nie qu'elle se soit manifestée, en réalité et en fait, d'une manière aussi immédiate. De la même façon se forma l'autre mode principal d'explication où l'on est disposé à admettre que les livres religieux contiennent de l'histoire, mais où, refusant à cette histoire un caractère divin, on n'y veut voir que des événements humains ; et il se produisit d'abord chez les adversaires du

(1) *Comm. in Matth.*, t. XVI, 26 et suiv.
(2) *Comm. in Joann.*, t. X, 17.
(3) *De principp.*, IV, 19. Πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν.

christianisme, Celse, Porphyre, Julien. Ces écrivains, tout en rejetant comme de pures fables bon nombre de récits de l'Histoire sainte, laissaient subsister comme historiquement vraies plusieurs particularités qui sont racontées de Moïse, de Jésus et d'autres ; mais ils attribuaient les actions à des motifs ordinaires, et les opérations miraculeuses soit à de grossières tromperies, soit à une sorcellerie sacrilége.

Au reste, c'est ici le lieu de faire remarquer une différence entre l'intervention de ce mode d'explication dans le judaïsme et le paganisme d'une part, et son intervention dans le christianisme d'autre part. Chez les Hébreux et les Grecs, dont la religion et la littérature sacrée s'étaient développées au fur et à mesure du développement de la nation, le désaccord, qui est la source de ces modes d'explication, ne se manifesta que lorsque la culture intellectuelle du peuple commença à dépasser la religion de ses pères, et par conséquent lorsque celle-ci marcha vers sa décadence. Au contraire, le christianisme entra dans un monde dont la civilisation était toute faite, civilisation qui, en dehors de la Palestine, était la gréco-juive et la grecque ; et dès l'abord il fallut qu'un désaccord se manifestât, non plus, comme auparavant, entre une nouvelle culture et une ancienne religion, mais au contraire entre la nouvelle religion et l'ancienne culture. Ainsi, tandis que, dans le paganisme et le judaïsme, l'apparition de l'explication allégorique annonçait que ces religions étaient déjà sur leur déclin, l'allégorie d'un Origène, comme la contradiction d'un Celse, relativement au christianisme, indiquait bien plutôt que le monde d'alors n'avait pas encore conformé convenablement sa vie à la nouvelle religion. Mais, lorsque, l'empire romain ayant été christianisé, et les grandes hérésies ayant été vaincues, le principe chrétien acquit une domination de de plus en plus exclusive ; lorsque les écoles de la sagesse païenne se fermèrent et que les peuplades incultes de la

Germanie se soumirent à l'instruction de l'Église ; alors le monde, durant les longs siècles du moyen âge, vécut satisfait du christianisme tant pour la forme que pour le fond ; et toute trace disparut de ces conceptions intéprétatives qui supposent une rupture entre la civilisation du peuple et du monde, et la religion. La Réforme porta le premier coup à la prospérité de la croyance de l'Église ; elle fut le premier signe d'existence d'une culture qui, comme cela s'était vu jadis dans le paganisme et le judaïsme, avait désormais pris, au sein même du christianisme, assez de force et de consistance pour réagir contre le sol qui l'avait portée, c'est-à-dire contre la religion reçue. Cette réaction, tournée d'abord seulement contre l'Église dominante, forma le drame noble mais rapidement terminé de la Réforme : plus tard elle se dirigea vers les documents bibliques, et, se manifestant au début par les arides tentatives révolutionnaires du déisme, elle est arrivée jusqu'aux temps les plus modernes par des transformations variées.

Les déistes et naturalistes anglais du XVIIe et du XVIIIe siècle, qui renouvelèrent, dans le sein de l'Église, la polémique des anciens adversaires païens du chrstianisme, s'attachèrent indistinctement à combattre l'authenticité et la créance de la Bible, et à rabaisser au niveau vulgaire les faits qui y sont racontés. Tandis que Toland (1), Bolingbroke (2) et d'autres déclaraient la Bible un recueil de livres apocryphes et remplis de fables, d'autres s'efforçaient de dépouiller les personnages et les récits bibliques de tout reflet d'une lumière supérieure et divine. Ainsi, d'après Morgan (3), la loi de Moïse est un misérable système de superstition, d'aveuglement et de servilité ; les prêtres juifs

(1) Dans son *Amyntor* de l'année 1698. Voyez dans Leland, *Esquisse des écrits des deistes*, traduit en allemand par Schmidt, 1 Th, S. 83 ff.

(2) Dans Leland, 2 Th., 1 Abth., S. 108 ff.

(3) Dans son écrit : *The moral philosopher*, 1737. Voyez Leland, 1 Th., S. 247 ff.

sont des imposteurs, les prophètes sont les auteurs de la désolation et des guerres intestines des deux royaumes de Juda et d'Israël. Il est impossible, suivant Chubb (1), que la religion juive soit une religion révélée de Dieu ; le caractère moral de la divinité y est défiguré par les usages arbitraires dont la prescription lui est attribuée, par sa partialité prétendue pour la nation juive, et surtout par l'ordre sanguinaire d'exterminer les peuplades cananéennes. Le Nouveau Testament ne fut pas, non plus, à l'abri des escarmouches de ces déistes ; on jeta sur les apôtres le soupçon de l'égoïsme et de l'avidité (2) ; on n'épargna pas même le caractère de Jésus (3), et l'on nia nommément sa résurrection (4). Les miracles qui, dans la vie de Jésus, constituent la partie la plus immédiate de l'influence divine sur les choses humaines furent l'objet particulier des attaques de Thomas Woolston (5). Cet écrivain est remarquable aussi par la position particulière qu'il se donne entre l'ancienne explication allégorique de l'Écriture et la moderne des naturalistes. Tout son raisonnement, en effet, se meut dans l'alternative suivante : Si l'on veut conserver les récits des miracles comme une histoire véritable, ils perdent tout caractère divin, et descendent au rang de tours absurdes, de farces misérables ou de tromperies vulgaires ; si donc on ne veut pas effacer l'empreinte divine dans ces récits, il faut en sacrifier le caractère historique, et ne les considérer que comme la représentation, sous forme d'événements réels, de certaines vérités spirituelles ; et aussitôt à l'appui de cette manière de voir, Woolston invoque l'autorité des plus grands allégoristes parmi les Peres de l'Église, Origène, Augustin et

(1) *Posthumous Works*, 2 vol. 1748, dans Leland, 1, S. 412 f.

(2) Chubb, *Posthumous Works*, 1, p. 102 ; dans Leland, 1, S. 481.

(3) Chubb, *Posth. Works*, 2, p. 269 ; dans Leland, 1, S. 425.

(4) *The resurrection of Jesus considered... by a moral philosopher*, 1744. Leland, 1, S. 330.

(5) *Six Discourses on the miracles of our Saviour*. Ils ont été publiés séparément de 1727 à 1729 avec deux écrits apologétiques des années 1729 et 1730.

d'autres, avec cette différence cependant qu'il leur suppose l'intention d'expulser, comme il fait, la signification littérale par la signification allégorique, tandis qu'ils sont enclins à laisser subsister les deux significations l'une à côté de l'autre, à part quelques exemples contraires dans Origène. On peut douter d'après le langage de Woolston pour laquelle des deux alternatives posées par lui il est lui-même décidé : en songeant qu'il s'était occupé de l'explication allégorique de l'Écriture (1), avant de se déclarer l'adversaire du christianisme ordinaire, on serait porté à croire que sa propre opinion était pour ce mode d'explication; mais il s'étend avec tant de complaisance sur l'absurdité du sens littéral des récits de miracles, un ton si frivole est jeté sur le tout, que sans doute le déiste n'a voulu, par ses explications allégoriques, qu'assurer ses derrières pour attaquer le sens littéral avec d'autant plus d'assurance.

Ces objections des déistes contre la Bible et la divinité de son histoire furent propagées sur le sol de l'Allemagne, principalement par l'anonyme dont les fragments ont été trouvés dans la bibliothèque de Wolfenbüttel, fragments que Lessing commença de publier à partir de l'année 1774. Outre nombre d'observations dirigées contre toute religion révélée en général (2), ils concernaient en partie l'Ancien Testament (3), en partie le Nouveau (4). Quant à l'Ancien Testament, l'auteur trouvait les hommes à qui ce livre attribue des communications immédiates avec Dieu, si méchants, que de telles communications, la réalité en étant admise, dégraderaient la divinité; il trouvait les résultats

(1) Schrœckh, *Kirchengesch. seit der Reform.*, 6 Th., S. 191.

(2) Dans *Lessing's Beitrægen zur Geschichte und Literatur.* Le Fragment dans le troisième *Essai*, p. 195 et suiv.; et, dans le quatrième *Essai*, le premier Fragment, p. 265 ; et le deuxième Fragment, p. 288.

(3) Les troisième et quatrième Fragments dans le quatrième *Essai de Lessing*; et les autres œuvres non encore imprimées de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, publiées par Schmidt en 1787.

(4) Le cinquième Fragment sur l'histoire de la résurrection dans le quatrième *Essai de Lessing*, et le Fragment sur le but de Jésus et de ses disciples, publié séparément par Lessing en 1778.

de ces communications, les doctrines et les lois prétendues divines, si grossières et si pernicieuses, qu'il était impossible de les attribuer à Dieu; il trouvait enfin les miracles concomitants si absurdes et si incroyables, que tout cet ensemble donnait la conviction que la communication avec Dieu avait été un mensonge, et les miracles des tromperies pour procurer l'établissement de lois avantageuses aux dominateurs et aux prêtres. L'auteur a beaucoup à reprocher aux patriarches et à leurs prétendues communications avec la divinité, par exemple à l'ordre que reçut Abraham de sacrifier son fils. Mais c'est surtout Moïse qu'il s'efforce, dans un long chapitre, de charger de toute la honte d'un imposteur. Il l'accuse de n'avoir pas craint l'emploi des moyens les plus infâmes pour se faire le maître despotique d'un peuple libre. Dans cette vue, Moïse supposa des apparitions de la divinité, et il prescrivit, comme injonctions divines, des actes qui, tels que l'enlèvement des vases d'Égypte et l'extermination des Cananéens, auraient été stigmatisés comme fraude, brigandage et cruauté sanguinaire, mais qui, à l'aide des deux mots : *Dieu l'a dit*, ont été subitement transformés en actions dignes de la divinité. L'auteur des Fragments ne peut pas davantage trouver une histoire divine dans celle du Nouveau Testament. Pour lui, le plan de Jésus est un plan politique ; son entrevue avec Jean-Baptiste, une affaire concertée, afin que l'un recommandât l'autre au peuple ; la mort de Jésus, un anéantissement de ses projets qu'il n'avait nullement prévu, un coup que ses disciples ne surent réparer que par l'imposture de sa résurrection et par un subtil changement de son système de doctrine.

§ VI.

Explication naturelle des rationalistes. — Eichhorn. — Paulus.

En Angleterre de nombreux apologistes, en Allemagne la plupart des théologiens, défendirent, les premiers contre

les déistes anglais, les seconds contre l'anonyme de Wolfenbüttel, la réalité de la révélation biblique, et tinrent ferme, au point de vue surnaturel, pour le caractère divin de l'histoire du peuple d'Israël et de celle des origines chrétiennes. Pendant ce temps, une autre classe de théologiens allemands chercha une nouvelle issue pour échapper aux difficultés. L'idée qu'Évhémère avait adoptée pour l'interprétation des anciennes légendes divines présentait deux voies qui, dans le fait, furent suivies l'une et l'autre : ou bien on considérait les dieux de la religion populaire comme des hommes bons et bienfaisants de l'âge primitif, comme des législateurs sages et des princes justes, que les contemporains et la postérité, dans leur reconnaissance, entourèrent d'une auréole divine ; ou bien on y voyait des imposteurs adroits, des tyrans cruels qui, pour subjuguer les esprits du peuple, s'enveloppèrent des voiles de la divinité. De la même façon, l'histoire biblique étant toujours considérée du point de vue purement humain, tandis que les déistes, suivant la seconde voie, en regardaient les personnages comme des pervers et des trompeurs, la première voie restait encore ouverte, et il était loisible, tout en dépouillant ces personnages de leur divinité immédiate, de leur accorder, en échange, un caractère humain exempt de dégradation ; il était loisible, tout en renonçant à admirer leurs faits et gestes comme des miracles, de ne pas les noircir comme des tours de supercherie, et de les expliquer comme des actes, naturels, il est vrai, mais moralement irrépréhensibles. Le naturalisme, particulièrement hostile au christianisme de l'Église, était porté à l'interprétation défavorable; mais le rationalisme, qui voulait rester dans le sein de l'Église, sentait le besoin d'adopter l'interprétation favorable.

Eichhorn a immédiatement tourné cette nouvelle manière de voir contre les opinions du naturalisme dont il s'agit ici, dans un examen critique des Fragments de Wolfenbüt-

tel (1). Il est d'accord avec l'auteur des Fragments pour ne pas reconnaître une intervention immédiate de la divinité, au moins dans l'histoire primitive de l'Ancien Testament. Les recherches mythologiques d'un Heyne avaient déjà assez agrandi son horizon pour qu'il sentît qu'il fallait ou admettre cette intervention chez tous les peuples dans leur âge primitif, ou la nier chez tous. Chez tous les peuples, observait-il, en Grèce, comme dans l'Orient, tout ce qui était inattendu et incompris était rapporté à la divinité; les sages de ces nations vivaient toujours en communication avec des êtres supérieurs. Tandis que ces récits (ainsi Eichhorn continue à développer sa pensée) étaient, pour l'histoire hébraïque, entendus toujours littéralement, on avait l'habitude, hors de cette histoire, d'expliquer de telles manifestations par la supposition d'une tromperie, d'un grossier mensonge, ou de légendes altérées et corrompues. Mais évidemment, ajoute Eichhorn, la justice exige que l'on traite les Hébreux et les non-Hébreux de la même façon, et il faut ou placer, comme les Hébreux, toutes les nations durant leur enfance sous l'influence commune d'êtres supérieurs, ou refuser de croire des deux côtés à une telle influence. Y croire universellement, cela est sujet à réflexion; car les religions qui se prétendent révélées sous cette influence ont un fonds qu'il n'est pas rare de trouver en défaut; puis il est difficile d'expliquer comment l'humanité est sortie de cet état de minorité pour arriver à son émancipation; et enfin, plus les temps deviennent éclairés et les renseignements certains, plus ces interventions immédiates de la divinité disparaissent. Par conséquent, si l'action d'êtres supérieurs doit être niée chez les Hébreux comme chez d'autres peuples, la manière de voir que l'on a appliquée jusqu'à présent à l'antiquité païenne semble, dit Eichhorn, se présenter

(1) Examen des autres œuvres non encore imprimées de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*, dans *Eichhorn's allgemeiner Bibliothek, erster Bd.*, 1tes u, 2tes Stuck.

naturellement aussi pour l'histoire primitive de la nation hébraïque, à savoir, que ces prétendues révélations couvrent la fraude et le mensonge, ou reposent sur des légendes défigurées ou corrompues; et c'est aussi ce qu'a fait l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel pour l'histoire de l'Ancien Testament. Mais, en y regardant de plus près, continue Eichhorn, on s'effraie d'une telle supposition. Quoi! les plus grands hommes des premiers siècles, qui ont exercé une influence si forte et si bienfaisante sur la civilisation de leurs semblables, auraient tous été des imposteurs, et cela sans que leurs contemporains s'en doutassent!

D'après Eichhorn, on n'est conduit à une aussi fausse représentation que parce qu'on néglige de concevoir ces anciens documents dans l'esprit de leur temps. Sans doute, s'ils parlaient avec la précision philosophique de nos écrivains actuels, il faudrait y voir ou une réelle intervention divine ou la supposition mensongère d'une telle intervention; mais, provenant d'une époque primitive qui n'avait point de philosophie, ils parlent, sans artifice, d'intervention divine conformément aux idées et au langage de l'antiquité. Nous n'avons, il est vrai, aucun miracle à admirer, mais nous n'avons, non plus, aucune fourberie à démasquer; il ne faut que traduire dans notre langue actuelle la langue des premiers siècles. Tant que le genre humain, observe Eichhorn, n'avait pas encore pénétré la véritable origine des choses, il dérivait tout de forces surnaturelles ou de l'intervention d'êtres supérieurs; les hautes pensées, les grandes résolutions, les inventions et les dispositions utiles, et surtout les songes à vives images, étaient des effets de la divinité sous l'influence immédiate de laquelle on se croyait placé. Les preuves de connaissances et de talents remarquables par lesquelles un personnage excitait l'étonnement du peuple passaient pour des miracles, pour des signes de forces surnaturelles et de communications particulières avec

des êtres supérieurs ; et ce n'est pas le peuple seul qui était dans cette croyance : les hommes distingués dont il est ici question n'avaient eux-mêmes aucun doute sur ce sujet, et se vantaient, avec une pleine conviction, de relations mystérieuses avec la divinité. Eichhorn remarque que personne ne peut avoir rien à objecter contre la tentative de résoudre en événements naturels les récits de l'histoire mosaïque, et en même temps il accorde les préliminaires de l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel ; mais il ne veut pas en conclure avec cet écrivain que Moïse ait été un imposteur, et il repousse cette conclusion comme téméraire et injuste. Ainsi Eichhorn, avec les interprètes naturalistes, enleva à l'histoire biblique son fond immédiatement divin : seulement le reflet surnaturel qui y est répandu, il l'attribua, non, comme eux, aux couleurs trompeuses que la fraude y avait mises à dessein, mais à l'effet naturel de la manière dont la lumière de l'antiquité s'y projetait.

Dès lors, avec ces principes, Eichhorn essaya d'expliquer les histoires d'un Noé, d'un Abraham, d'un Moïse. La vocation de ce dernier, du point de vue de son temps, n'est pas autre chose que la pensée, longtemps méditée par ce patriote, de délivrer son peuple, pensée qui, se remontrant à son esprit dans un rêve avec une nouvelle vivacité, fut prise par lui pour une inspiration divine. La fumée et la flamme sur le Sinaï, lors de la promulgation de la loi, furent un feu qu'il alluma sur la montagne pour aider à l'imagination de son peuple, et avec lequel, par hasard, coïncida un violent orage ; l'apparence lumineuse de sa face était une suite de son grand échauffement, et Moïse lui-même, qui en ignorait la cause, y vit, avec le peuple, quelque chose de divin.

Eichhorn fut plus retenu dans l'application au Nouveau Testament de ce mode d'explication, et ce furent principalement quelques faits de l'histoire des apôtres qu'il se permit

d'y soumettre, tels que le miracle de la Pentecôte (1), la conversion de l'apôtre Paul (2), et les nombreuses apparitions angéliques (3). Ici aussi il ramène tout au langage figuré de la Bible; et, par exemple, pour les apparitions, un hasard heureux, dit-il, y est appelé un ange qui sauve; une joie spirituelle, un ange qui salue; un adoucissement intérieur, un ange qui console. Au sujet des évangiles nous verrons, chose frappante, que Eichhorn tantôt sentit avec raison que l'explication naturelle est inadmissible, tantôt même s'éleva dans plusieurs récits à une interprétation plus haute.

Il parut, dans le même esprit, plusieurs écrits qui firent entrer, en partie au moins, le Nouveau Testament dans le cercle de leurs explications (4). Mais le docteur Paulus, le premier, devait s'acquérir la pleine gloire d'un Evhémère chrétien, par son Commentaire sur les évangiles, publié à partir de 1800. Dès l'introduction de cet ouvrage (5), il pose comme le premier devoir de celui qui approfondit l'histoire biblique, de discerner ce qui, dans cette histoire, est fait, et ce qui est jugement. Pour lui, un fait est ce qui a été éprouvé, au dehors ou au dedans d'elles-mêmes, par les personnes ayant pris part à un événement; un jugement est la manière dont ces personnes ou les narrateurs ont interprété et ramené aux causes supposées ce qui a été ainsi éprouvé. Mais, d'après Paulus, ces deux parties constituantes se mélangent et se confondent aussi bien dans les acteurs mêmes des événements que dans les narrateurs postérieurs et dans les historiens, avec tant de facilité, que le jugement ne peut plus être séparé du fait, et que l'un et l'autre sont,

(1) *Eichhorn's allgem. Bibliothek*, 1 B., 1, 91 ff.; 2, 757 ff.; 3, 225 ff.

(2) *Ibid.*, 6 B, S. 1 ff.

(3) *Ibid.*, 3 B, S. 381 ff.

(4) Par exemple, Eck, *Versuch über die Wundergerschichten des N. T.*, 1795; (Venturini) *Die Wunder des N. T. in ihrer wahren Gestalt für æchte Christusverehrer*, 1799.

(5) 1 Bd., S. 5 ff. Comparez *Das exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien*, 1830-33, 1 Bd., 1 Abth., S. 4 ff. C'est une édition nouvelle et corrigée du Commentaire.

avec une égale assurance historique, crus et racontés ultérieurement. Cette confusion aussi est particulièrement manifeste dans les livres historiques du Nouveau Testament, car au temps de Jésus la disposition dominante était toujours d'assigner tout incident frappant à une cause invisible, surhumaine. Le principal travail de l'historien qui recherche les faits doit donc être, nommément en ce qui touche le Nouveau Testament, de séparer ces deux parties constituantes, si étroitement unies, et cependant de nature si différente, et de dégager le fait pur hors des opinions des hommes et du temps comme un noyau hors de son enveloppe. Le procédé à suivre est, quand on manque d'une relation plus exacte qui serve de contrôle et de rectification, de se reporter en imagination, aussi vivement qu'il est possible, au théâtre des événements et au point de vue de l'époque, et, sur ce terrain, de travailler à compléter le récit primitif par la supposition de circonstances accessoires que le narrateur lui-même, engagé dans la croyance au surnaturel, a souvent négligé d'indiquer. On sait de quelle façon Paulus, en conformité à ces principes, a traité l'histoire du Nouveau Testament dans son Commentaire et récemment dans son livre sur la vie de Jésus (1). Il tient fermement à la vérité historique des récits ; il s'efforce d'introduire dans l'histoire évangélique un étroit enchaînement de dates et de faits, mais en même temps il la dépouille de tout son fond immédiatement divin, et il nie toute intervention surnaturelle de forces supérieures. Pour lui, Jésus n'est pas le fils de Dieu dans le sens de l'Église, mais c'est un homme sage et vertueux ; ce ne sont pas des miracles qu'il accomplit, mais ce sont des actes tantôt de bonté et de philanthropie, tantôt d'habileté médicale, tantôt de hasard et de bonne fortune (2).

(1) Heidelberg, 1828, 2 Bde.

(2) De même que parmi les précurseurs de Paulus, Bahrdt s'est fait particulièrement remarquer par ses Lettres publiées à partir de 1782 (*Briefe über die Bibel im Volkstone*), de même il eut un successeur qui se livra a un travail du même genre, dans Venturini, auteur de

Dans cette manière de concevoir l'histoire biblique, commune à Eichhorn et à Paulus, il y a une supposition nécessaire, c'est que les documents de cette histoire, les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont été rédigés avec beaucoup d'exactitude et de fidélité, par conséquent très peu de temps après les événements qui y sont racontés. Car s'il est possible dans un récit de séparer le fait primordial du jugement qui y est mêlé, il faut que la relation soit encore très pure et originale. Dans une relation rédigée plus tard, et moins originale, je n'aurais aucune garantie que ce que je regarde comme la chose réelle, comme le fait, n'appartînt pas aussi à l'opinion et à la légende : aussi Eichhorn essaya-t-il de rapprocher autant que possible des événements eux-mêmes la rédaction des documents et surtout des livres de l'Ancien Testament ; et lui et les théologiens qui pensent comme lui ne reculèrent pas devant l'admission des choses les moins naturelles, par exemple devant la supposition que le Pentateuque avait été écrit pendant la marche à travers le désert (1). Cependant ce critique se permit, du moins dans quelques parties de l'Ancien Testament, par exemple au livre des Juges, la remarque que les récits qui y sont contenus ne sont pas contemporains des faits, mais que l'historien a vu ses héros dans le demi-jour des siècles écoulés, et qu'ils y ont pris facilement à ses yeux des proportions gigantesques. Il fait observer que l'historien seul qui voudrait amuser aux dépens de la vérité, donnerait une couleur bril-

l'Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth (*Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazaret*). Ce livre, qui a commencé à paraître à partir de 1800, présente, dans les parties publiées postérieurement, des conformités, même de détail, avec le Commentaire de Paulus. C'est à tort que l'on compare, sans autre explication, ces deux ouvrages avec les *Fragments de Wolfenbüttel;* ils appartiennent essentiellement à la direction de Paulus ; car ils tendent à tout représenter dans la vie de Jésus d'une façon naturelle, sans cependant porter atteinte à la sagesse et à la noblesse de son caractère. Ce qu'ils ont d'imaginaire ne diffère du mode d'exposition de Paulus que par un plus grand arbitraire dans l'introduction des causes intermédiaires inventées par ces auteurs ; Bahrdt même se déclare expressément contre l'auteur des *Fragments.* (*Briefe*, u. s. w., 1tes Bændchen, 14ter Brief.)

(1) *Allgem. Biblioth.*, Bd. 1, S. 64.

lante à un événement dont il aurait été ou témoin ou voisin ; qu'il en est tout autrement quand il s'agit d'une histoire très reculée ; que l'imagination ne se trouve plus réprimée par la résistance qu'oppose la forme fixe de la réalité historique, mais que l'essor en est renforcé par l'idée que tout a été plus grand et meilleur dans les temps antiques, et que l'écrivain est ainsi entraîné à employer des expressions plus relevées et un langage qui ennoblit les choses ; que cela est surtout difficile à éviter quand l'historien, venu tardivement, recueille la tradition antique pour la consigner dans son livre, et quand les actions et les destinées aventureuses des ancêtres, transmises dans un langage inspiré du père au fils, du fils au petit-fils, et ornées par l'imagination des poëtes, y sont reproduites avec un style teint de toutes ces couleurs brillantes (1). Au reste, même avec cette opinion sur une partie des livres de l'Ancien Testament, Eichhorn ne croyait pas encore perdre le terrain historique, et, déduction faite des additions plus ou moins considérables dues à la tradition, il avait la confiance de pouvoir y découvrir le cours naturel de l'histoire.

Mais Eichhorn, le maître dans l'explication naturelle de l'Ancien Testament, s'est, dans un des récits au moins, élevé au-dessus de ce mode d'interpréter, je veux parler du récit de la création et de la chute. Bien que, dans son Histoire primitive, livre qui a exercé tant d'influence (2), il eût dit tout d'abord que le récit de la création n'était que poésie, néanmoins il avait encore soutenu que dans le récit de la chute de l'homme nous avons, non pas de la mythologie, non pas de l'allégorie, mais une vraie histoire, et que, déduction faite de tout le surnaturel, ce qui restait en fait,

(1) *Allgem. Biblioth.*, Bd. 1, S. 294. Comparez l'ouvrage intitulé : *Einleitung in das* A. T., 3ter Bd., S. 23 ff., der vierten Ausgabe.

(2) Ce travail a d'abord paru dans la quatrième partie du *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur.* Plus tard, à partir de 1790, il a été publié avec des remarques, par Gabler.

c'était, que la constitution du corps humain avait été, dès l'origine, viciée par l'usage d'un fruit vénéneux (1). Il trouva possible en soi (ce qu'il confirma par de nombreux exemples tirés de l'histoire profane), qu'un récit mythologique fût placé en tête de récits purement historiques; mais, déterminé par une idée puisée dans l'ordre surnaturel, il anéantit, quant à la Bible, cette possibilité, disant qu'il serait indigne de la divinité d'avoir laissé insérer un fragment mythologique dans un livre qui porte des traces si incontestables d'une origine divine. Plus tard cependant (2), Eichhorn déclara lui-même que maintenant il pensait autrement, en plusieurs points, sur les chapitres II et III de la Genèse, et qu'au lieu d'y voir la relation historique d'un empoisonnement, il y voyait le symbole mythique d'une pensée philosophique, à savoir, que le désir d'un meilleur état que celui dans lequel on se trouve est la source de tout mal dans le monde. Ainsi, dans ce point du moins, Eichhorn aima mieux abandonner l'histoire pour garder l'idée que de conserver avec ténacité l'histoire par le sacrifice de toute pensée supérieure. Pour le reste, il s'accorda toujours avec Paulus et d'autres, regardant le merveilleux de l'Histoire sainte comme un vêtement qu'il suffisait de retirer pour voir apparaître la pure forme historique.

§ VII.

Interprétation morale de Kant.

Ces explications naturelles, dont la fin du XVIIIe siècle produisit une riche moisson, furent entrecoupées par une apparition remarquable : ce fut la résurrection soudaine de l'ancienne explication allégorique des Pères de l'Église dans

(1) *Eichhorn's Urgeschichte, herausgegeben von Gabler*, 3 Th., S 98 ff.

(2) *Allgem. Biblioth.*, 1 Bd., S. 989, und *Einleitung in das A. T.*, 3 Th., S. 82.

l'interprétation morale à laquelle Kant soumit l'Écriture. Lui, en sa qualité de philosophe, ne tenait pas, comme les théologiens rationalistes, à une histoire; mais comme les anciens, il tenait à une idée cachée dans l'enveloppe historique. Pour lui, cependant, cette idée n'était pas, comme pour les Pères de l'Église, une idée absolue, aussi bien théorique que pratique; il n'en saisissait que le côté pratique; il n'y voyait qu'une détermination morale, et y reconnaissait ainsi un caractère fini et contingent. En même temps, il attribuait l'introduction de ces idées dans le texte biblique, non à l'esprit divin, mais au philosophe interprète de l'Écriture, et, dans une signification plus profonde, à la disposition morale existant chez les auteurs de ces livres. Voici sur quoi Kant s'appuie (1) : De toutes les religions anciennes et modernes, déposées en partie dans des livres sacrés, sont sortis les mêmes résultats, c'est-à-dire que des instructeurs du peuple, judicieux et animés de bonnes intentions, ne cessant de les expliquer, les ont amenées, quant à leur fond essentiel, en concordance avec les principes généraux de la croyance morale : c'est ainsi que les moralistes, parmi les Grecs et les Romains, ont traité leur fabuleuse théologie, et ils ont su finalement expliquer le plus grossier polythéisme comme la représentation symbolique des qualités d'un seul être divin, et développer un sens mystique dans les actions souvent vicieuses de leurs divinités et dans les rêveries les plus extravagantes de leurs poëtes, afin que la croyance populaire, qu'il n'était pas salutaire d'anéantir, se rapprochât d'une doctrine morale. Il remarque aussi que le judaïsme postérieur, et même le christianisme, sont constitués par de pareilles interprétations, qui sont quelquefois très forcées, mais qui, dans tous les cas, ont des fins incontestablement bonnes et nécessaires à tous les hommes.

(1) La religion dans les limites de la simple raison, troisième partie, n. VI : La foi de l'Église a pour interprète suprême la pure foi religieuse.

Les mahométans ne sont pas moins habiles à établir un sens mystique sous les descriptions voluptueuses de leur paradis ; et les Indiens en font autant avec leurs Védas, au moins pour la partie la plus éclairée du peuple. De la même façon, les documents de la religion chrétienne, l'Ancien et le Nouveau Testament, doivent, d'après Kant, recevoir, par une interprétation générale, un sens qui concorde avec les lois universelles et pratiques d'une pure religion rationnelle ; et une telle interprétation, quand même elle devrait faire au texte une violence apparente ou réelle, mérite d'être préférée à une interprétation textuelle, qui, ainsi que cela est pour plusieurs histoires bibliques, ou ne contient absolument rien d'utile à la morale, ou même est en opposition avec les mobiles moraux. Ainsi les expressions furieuses de plusieurs psaumes contre les ennemis sont détournées sur les appétits et les passions que toujours nous devons nous efforcer de tenir sous nos pieds ; et les merveilles qui sont racontées, dans le Nouveau Testament, de l'origine céleste de Jésus, de son rapport avec Dieu, etc., sont des représentations symboliques de l'idéal d'une humanité à qui Dieu est concilié (1). Une pareille interprétation est possible, sans même que l'on pèche toujours contre le sens littéral des documents de la croyance populaire ; et cette possibilité, d'après la remarque profonde de Kant, tient à ce que, longtemps avant l'existence de ces documents, le germe de la religion morale reposait caché dans la raison humaine. Les premières et grossières manifestations de cette disposition ne parurent, il est vrai, que dans les usages du culte, qui fut l'occasion des prétendues révélations, mais ces fictions mêmes reçurent l'empreinte non préméditée de quelques traits du caractère spirituel de leur origine. Kant croit encore pouvoir laver cette interprétation du reproche de falsification, en observant qu'elle ne prétend pas que le sens

(1) Deuxième article, première section, *a* et *b*.

qu'elle attribue aux livres saints ait été absolument dans l'intention de leurs auteurs; que c'est une question qu'elle n'examine pas, et qu'elle ne réclame que la faculté de donner aussi à ces livres une signification qu'il lui convient de donner.

Ainsi Kant essayait de faire produire aux écritures bibliques, jusque dans leur partie historique, des pensées morales, et même il était disposé à reconnaître que ces pensées constituaient la destination essentielle de l'histoire de la Bible; mais il n'en est pas moins vrai que, d'une part, il ne les puisait qu'en lui-même et dans la culture intellectuelle de son temps, et qu'ainsi rarement il pouvait admettre qu'elles eussent existé en réalité au fond de l'intention des rédacteurs de ces écritures; d'autre part, il oubliait, par la même raison, de montrer quel rapport de telles pensées ont avec de telles représentations symboliques, et comment les premières se sont imprimées dans les secondes.

§ VIII.

Naissance du mode mythique de concevoir l'Histoire sainte, appliqué d'abord à l'Ancien Testament.

On ne pouvait pas s'en tenir à un procédé aussi peu historique d'une part, aussi peu philosophique de l'autre, d'autant moins que l'étude de la mythologie, devenant de plus en plus générale et féconde en résultats, exerçait aussi de l'influence sur l'opinion qu'on se faisait de la Bible. Déjà, il est vrai, Eichhorn avait demandé que l'on traitât d'une manière égale l'histoire primitive des Hébreux et celle des autres peuples; mais cette égalité s'effaçait de plus en plus, du moment que, tout en développant de jour en jour davantage l'explication mythique pour l'histoire primitive profane, on se renfermait, pour l'histoire hébraïque, dans l'explication naturelle. Et tous ne pouvaient suivre l'exemple de Paulus, qui rétablissait l'équilibre en se montrant dis-

posé à expliquer naturellement, comme les légendes bibliques, les légendes grecques qui offraient des points de comparaison. Loin de là, on aima mieux peser sur l'autre plateau de la balance, et l'on commença à considérer comme des mythes plusieurs narrations de la Bible. Après que Semler eut parlé d'une espèce de mythologie judaïque, et appelé des mythes l'histoire de Samson et d'Esther (1); après que Eichhorn eut procédé, comme il a été dit; Gabler (2), Schelling (3) et d'autres établirent l'idée du mythe comme une idée tout à fait générale, et valable pour l'histoire primitive, tant sacrée que profane, d'après le principe de Heyne : *A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* (4); et Bauer osa même (en 1820) faire paraître une Mythologie hébraïque de l'Ancien et du Nouveau Testament. La plus ancienne histoire de tous les peuples, dit Bauer, est mythique : pourquoi l'histoire hébraïque ferait-elle seule exception, quand un simple coup d'œil jeté sur les livres saints montre qu'ils contiennent aussi des portions mythiques ? En effet, un récit, ainsi que Bauer l'explique d'après Gabler et Schelling, est reconnaissable comme mythe, quand il provient d'un temps où il n'y avait pas encore d'histoire écrite, mais où les faits n'étaient transmis que par une tradition orale (5) ; quand des objets placés absolument ou relativement en dehors de toute expérience, par exemple des faits d'un ordre surnaturel, ou tels qu'en raison des circonstances personne n'a

(1) *Ausführliche Erklærung über theol. Censuren, Vorrede. Von freier Untersuchung des Kanon.* 2, S. 282.

(2) Dans *Einleitung zu Eichhorn's Urgesch.*, 2, S. 481 ff., 1792.

(3) Sur les mythes, les légendes historiques et les pensées philosophiques du plus ancien monde; dans Paulus, *Memorabilien*, 5 Stück, S. 1 ff., 1793.

(4) *Apollod. Athen Biblioth. libri tres et fragmenta curis secundis illustr* Heyne, p. xvi.

(5) Comme une tradition orale qui ne compte qu'un petit nombre d'intermediaires offre plus de sûreté historique. Hoffmann invoque, pour la crédibilité de l'histoire primitive de l'Ancien Testament, la grande longévité des premiers hommes; Adam ayant encore vécu 156 ans avec Lamech, pere de Noé, Noé encore 60 ans avec Abraham, et les 300 ans entre Jacob et Moïse étant remplis par trois ou quatre générations seulement (S. 54). On ne sait vraiment pas comment on doit prendre un pareil argument.

pu en être témoin, servent de thème à une relation qui a la forme historique, ou quand enfin ces récits ont reçu une élaboration qui vise au merveilleux, ou sont conçus dans un langage symbolique. Or, de tels récits ne sont pas rares dans la Bible; et si l'on ne veut pas y appliquer l'explication mythique, c'est qu'on se fait une fausse idée et de l'essence du mythe et du caractère des livres bibliques : de l'essence du mythe, car on le confond avec des fables, avec des impostures préméditées et des fictions arbitraires, au lieu de savoir y reconnaître le milieu nécessaire où l'esprit humain a pu essayer ses premiers mouvements; du caractère des livres bibliques, car, si, avec la croyance à une inspiration divine, il est invraisemblable que Dieu ait donné la représentation mythique de faits ou d'idées, au lieu d'en donner la représentation réelle, néanmoins l'examen attentif des écritures bibliques montre que l'idée de leur inspiration, bien loin d'en empêcher la conception mythique, n'est elle-même pas autre chose qu'un mythe. (Bauer, *Hebr. Myth. Einleitung.*)

La répugnance à reconnaître dans les plus vieux monuments des religions juive et chrétienne des mythes aussi bien que dans les religions païennes, est expliqué par Wegscheider, qui l'attribue soit à l'ignorance où sont tant de gens des progrès de l'histoire et de la philosophie, soit à une certaine inquiétude qui empêche de donner le même nom à des choses évidemment les mêmes. En même temps il déclara impossible, si l'on ne reconnaissait pas des mythes dans l'Écriture sainte, et si l'on ne distinguait pas son vrai sens de la forme non historique, de défendre avec succès le caractère divin de la Bible contre les objections et les railleries de ses adversaires (1).

Ainsi les critiques ici nommés définirent, d'une manière générale, le mythe : l'exposition d'un fait ou d'une pensée

(1) *Institutiones theol. chr. dogm.*, § 42.

sous une forme historique, il est vrai, mais sous une forme que déterminaient le génie et le langage symbolique et plein d'imagination de l'antiquité. En même temps on distingua différentes espèces de mythes (1). Il y a des mythes *historiques*, c'est-à-dire le récit d'événements réels, coloré seulement par l'opinion antique qui mêle le divin avec l'humanité, le naturel avec le surnaturel; il y a aussi des mythes *philosophiques*, c'est-à-dire dans lesquels une simple pensée, une spéculation ou une idée contemporaine sont enveloppées. Au surplus, ces deux espèces peuvent ou bien se mélanger, ou bien devenir, par les embellissements de la poésie, des mythes *poétiques*, où le fait primitif et l'idée primitive disparaissent presque complétement sous les ornements d'une riche imagination. Entre ces différentes espèces de mythes la distinction est difficile; car ceux mêmes qui sont purement symboliques sont revêtus de la même apparence historique que ceux qui renferment réellement de l'histoire. Cependant nos savants critiques tracent quelques règles pour cette distinction même. Avant tout, disent-ils, il faut voir si le récit a un but, et quel but. Le but pour lequel la légende aurait pu être inventée ne se laisse-t-il pas apercevoir, chacun y trouvera le mythe historique. Mais toutes les circonstances principales d'un récit correspondent-elles à la représentation symbolique d'une vérité déterminée, alors le récit a été inventé pour cette représentation, et le mythe est philosophique. On reconnaît le mélange du mythe historique et du mythe philosophique, quand on y découvre la tendance à dériver certains faits de leurs causes. On peut aussi quelquefois y démontrer une base historique par des renseignements venus d'ailleurs: tantôt certaines données d'un mythe ont d'étroits rapports

(1) Comparez encore, outre les auteurs nommés plus haut, Ammon, *Progr. quo inquiritur in narrationum de vitæ Jesu Christi primordiis fontes, etc.*; dans Pott et Ruperti, *Sylloge Comm. theol.*, n. 5; et Gabler, *n. theol. Journal*, 5 Bd., S. 83 und 397.

avec une histoire que l'on sait être véritable, tantôt il porte en soi des traces irrécusables de vraisemblance ; de sorte que le critique peut rejeter, il est vrai, l'enveloppe, mais conserver le fond comme historique. Le plus difficile à distinguer est ce qui a été appelé mythe poétique, et Bauer ne sait donner qu'un caractère négatif : c'est que, si l'événement raconté est assez merveilleux pour être impossible, et si en même temps on n'y reconnaît aucune intention de symboliser une idée déterminée, il faut conjecturer que tout le récit est dû à l'imagination d'un poëte. Quant à la généralité des mythes, Schelling, dans son Mémoire, appelle l'attention sur cette particularité, à savoir, que la naissance en est dénuée de tout artifice et de tout calcul. Dans les mythes historiques, dit-il, ce qu'ils renferment de non historique n'est pas le produit artificiel de fictions préméditées, mais s'y est glissé de soi-même par le cours du temps et de la tradition ; et les mythes philosophiques n'ont pas été inventés seulement pour un peuple accessible uniquement aux idées sensibles, mais les anciens sages ont, pour eux-mêmes, cherché une enveloppe historique à leurs conceptions, afin d'éclairer, dans l'absence d'idées et d'expressions abstraites, l'obscurité de leurs expressions par une représentation figurative.

Des remarques précédentes il découle que l'explication naturelle de l'histoire de l'Ancien Testament surtout ne pouvait se soutenir qu'autant que ces documents passaient pour contemporains ou très voisins des événements eux-mêmes : aussi les hommes qui ont renversé cette dernière opinion, Vater et De Wette, sont en même temps ceux qui ont fondé solidement l'explication mythique de l'histoire de la Bible. D'après la remarque du premier (1), le caractère propre des récits du Pentateuque ne se peut compren-

(1) Voyez le Mémoire sur Moïse et les rédacteurs du Pentateuque, dans le troisième vol. du *Comm. über den Pent.*, S. 660.

dre que si l'on admet qu'ils ne proviennent pas de témoins oculaires, mais qu'ils ont été transmis par la chaîne de la tradition. Alors on n'est plus surpris d'y trouver des traces évidentes d'une époque postérieure, des nombres exagérés, avec d'autres inexactitudes et des contradictions; on n'est plus surpris d'y trouver la demi-obscurité qui est jetée sur plusieurs événements, et de singulières idées, comme celles que les habits des Israélistes ne s'usèrent pas dans la traversée du désert. Vater soutient même qu'on ne peut retrancher du Pentateuque le merveilleux, sans faire violence à l'intention première des écrivains, qu'autant que l'on attribue à la tradition une grande part dans l'exposition de ces événements.

De Wette, d'une manière encore plus décidée que Vater, s'est déclaré contre l'explication naturelle et pour l'explication mythique de certaines parties de l'Ancien Testament. Pour déterminer la créance d'une relation, dit-il (1), il faut d'abord examiner la tendance du narrateur. S'il ne veut pas raconter la pure histoire; s'il veut agir sur un autre mobile que la curiosité historique; s'il veut amuser, émouvoir, rendre palpable une vérité philosophique ou religieuse, sa relation n'a aucune valeur historique. Même quand le narrateur a des intentions historiques, il peut néanmoins n'être pas placé au point de vue de l'histoire; il peut être un narrateur poétique, non pas mené, comme un poëte, par une inspiration intérieure et subjective, mais plongé dans une poésie extérieure et objective dont il dépend. Cela est reconnaissable quand il raconte de bonne foi des choses qui sont absolument impossibles et inimaginables, et qui dépassent non seulement l'expérience habituelle, mais encore les lois de la nature. C'est la tradition qui donne naissance à des récits de ce genre. La tradition, dit De Wette, n'a point de critique et est partiale ; sa tendance n'est pas

(1) *Kritik der mosaischen Geschichte*, S. 11 ff.

historique, mais elle est patriotique et poétique. Or, une curiosité patriotique se contente de tout ce qui flatte sa passion. Plus les récits sont beaux, honorables, merveilleux, mieux ils sont reçus, et là où la tradition a laissé des lacunes, l'imagination accourt aussitôt avec ses suppléments pour les combler. Une bonne partie des livres historiques de l'Ancien Testament, continue De Wette, portant cette empreinte, on a toujours cru jusqu'ici (c'est-à-dire les auteurs des explications naturelles) pouvoir séparer du fond historique ces embellissements et ces transformations, et employer les récits qu'ils contiennent comme renseignements historiques. Ce se serait possible si, à côté de la relation merveilleuse, nous avions une relation autre et purement historique sur les mêmes événements. Mais il n'en est pas ainsi pour l'histoire de l'Ancien Testament; nous n'avons absolument que ces documents, que nous ne pouvons accepter comme purement historiques. Or, nous n'y trouvons aucun critérium pour y distinguer le vrai du faux, l'un et l'autre y étant confusément mélangés et y jouissant du même honneur. D'après De Wette, une objection qui ruine, dans son principe général, toute l'explication naturelle, c'est qu'une histoire ne peut être connue que par la relation qu'on en possède, et qu'il n'est pas possible d'aller au delà. Or, dans le cas actuel, la relation nous informe d'une marche surnaturelle des choses, marche que nous pouvons ou croire ou nier. Si nous la nions, reconnaissons que nous ne savons rien de cette marche elle-même, mais gardons-nous d'en imaginer une naturelle, dont la relation ne dit pas un mot. C'est donc une inconséquence et de l'arbitraire (1) que d'attribuer à la poésie l'enveloppe seule des événements de l'Ancien Testament, et de vouloir conserver les faits à l'histoire; l'ensemble, non moins que les détails, tombe dans le domaine de la poésie et du mythe. Soit, par exemple, l'al-

(1) Voyez la Préface, p. 3 et suiv.

liance de Dieu avec Abraham (1) : les auteurs de l'explication naturelle abandonnent le fait sous cette forme, mais ils prétendent conserver un fondement historique à ce récit. Il n'y a pas eu, disent-ils, une communication réelle de Dieu avec Abraham; mais dans le cœur de ce patriarche il s'est élevé, soit pendant une vision, soit pendant la veille naturelle, des pensées que, conformément au génie de l'ancien monde, il a rapportées à Dieu. Aux interprètes qui procèdent ainsi, De Wette adresse cette question : D'où savez-vous qu'Abraham a eu de lui-même ces pensées? Notre relation, observe-t-il, les fait venir de Dieu; du moment que nous ne l'admettons pas, nous ne savons plus rien sur de telles pensées d'Abraham, et par conséquent nous ne savons pas qu'elles lui soient venues naturellement. Certainement les espérances qui constituent le fond de l'alliance, à savoir qu'il serait la souche d'un peuple destiné à posséder la terre de Canaan, n'ont pu naître par une voie naturelle dans l'esprit d'Abraham; ce qui est naturel, c'est que les Israélites, devenus un peuple et s'étant rendus maîtres du pays, aient imaginé cette alliance de leur ancêtre pour orner leur histoire. Ainsi l'explication naturelle, par la tournure forcée et peu naturelle qui lui est propre, ramène toujours à l'explication mythique.

Eichhorn même a vu que l'explication naturelle qu'il avait construite pour l'Ancien Testament n'était pas applicable à l'histoire évangélique. Ce qui, en ces récits, remarque-t-il (2), a un reflet surnaturel, nous ne devons pas vouloir le transformer en événement naturel, parce que cela n'est pas possible sans violence. Lorsque, par la fusion des idées populaires avec le fait, quelque chose est représenté comme surnaturel, on ne pourrait y démêler le fait naturel qu'autant qu'on posséderait sur le même objet un autre récit exempt de cette fusion. Tel est, pour la fin

(1) Voyez la Préface, p. 59 et suiv. (2) *Einleitung in das* N. T. I, S. 408 ff.

d'Hérode Agrippa, le récit de Josèphe (1), à côté de celui des Actes des apôtres, 12, 23. Mais en l'absence d'un pareil contrôle sur l'histoire de Jésus, le commentateur ne formerait qu'un tissu d'hypothèses impossibles à prouver, si dans les narrations d'une teneur merveilleuse il voulait découvrir la cause naturelle là où elle n'est pas clairement exposée dans le récit lui-même ; observation qui, ainsi que le déclare Eichhorn, réduit à rien beaucoup de prétendues explications psychologiques des Évangiles.

C'est la même distinction entre l'explication naturelle et l'explication mythique que Krug, occupé surtout des miracles (2), a voulu désigner quand il a dit que les miracles pouvaient s'expliquer ou d'une manière physique et matérielle, ou par la manière même dont les récits de ces miracles se sont engendrés et formés. Dans la première manière, dit Krug, on se demande : comment cet *événement* merveilleux qui est ici raconté, a-t-il été possible, en toutes ses circonstances, par les forces et d'après les lois de la nature ? Dans la seconde manière, au contraire, on se demande : comment le *récit* de cet événement merveilleux peut-il s'être formé peu à peu ? La première explique la possibilité naturelle de la chose racontée : c'est la matière du récit ; la seconde recherche l'origine de la relation : c'est la formation du récit. Krug regarde comme stériles les tentatives de la première manière, parce que les explications qu'elle propose sont encore plus merveilleuses que le fait à expliquer. L'autre voie récompense mieux la critique, car elle mène à des résultats qui jettent du jour sur tous les récits de miracles. Par là, en effet, l'interprète n'a besoin de faire aucune violence à son texte ; mais il peut tout expliquer littéralement et de la manière que l'ancien narra-

(1) Antiquit., 19, 8, 2.

(2) Essai sur l'explication de la manière dont les miracles se sont formés, dans *Henke's Museum*, 1, 3, S. 395 ff., 1803.

teur a conçu la chose, quand bien même le fait raconté serait impossible. Au contraire, celui qui poursuit l'explication matérielle ou physique est amené à des tours de force qui, lui faisant perdre de vue le sens primitif des narrateurs, y substituent tout autre chose que ce qu'ils ont pu ou voulu dire.

De la même façon, Gabler (1) recommande le point de vue mythique comme le meilleur moyen d'échapper aux explications prétendues naturelles et si forcées, qui étaient devenues une mode pour l'histoire biblique (2). L'auteur d'explications naturelles, observe-t-il, veut ordinairement rendre naturelle toute l'explication, et, comme cela n'est possible que rarement, il se permet les opérations les plus violentes, qui ont décrié la nouvelle exégèse même parmi les laïques. Mais au point de vue mythique on n'a besoin d'aucun tour de force, car la plus grande partie d'un récit appartient souvent au mythe, et le fait qui lui sert de noyau reste quelquefois très petit, quand on en a enlevé les enveloppes merveilleuses qui y ont été tardivement ajoutées.

Horst ne put pas non plus donner son assentiment à un procédé atomistique qui, dans les récits miraculeux de la Bible, extrayait des particularités isolées comme non historiques, et les remplaçait par des particularités naturelles, au lieu de reconnaître, dans l'ensemble de ces récits, un mythe religieux et moral où une idée quelconque est représentée (3).

(1) Dans un mémoire sur cette question : Est-il permis d'admettre des mythes dans la Bible et même dans le Nouveau Testament? Ce mémoire fut composé à l'occasion d'un examen de la Mythologie hébraïque de Bauer ; il parut dans *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2 Band, 1tes Heft, S. 43 ff.

(2) Hoffmann (S. 51 f. 58) est ridicule quand il essaie de déshonorer l'origine du point de vue mythique en observant que les premiers pas dans cette voie ont été imposés aux exégètes par la nécessité et l'embarras. Qu'est-ce donc que le mouvement progressif dans la vie comme dans la science, sinon la nécessité, l'embarras, la contradiction, si bien qu'il n'y a pas à s'arrêter sur le dernier degré de l'échelle et qu'il faut monter à un échelon supérieur ?

(3) Sur les deux premiers chapitres de Luc, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 695 ff.

Un anonyme, dans le Journal critique de Bertholdt, s'est particulièrement prononcé contre l'explication naturelle de l'Histoire sainte et pour l'explication mythique. Il reproche à l'explication naturelle, telle que le Commentaire de Paulus la montra à son plus haut développement, des défauts essentiels : c'est qu'elle procède d'une façon tout à fait antihistorique en se permettant de compléter des documents par des conjectures, et de prendre pour texte écrit ses propres hypothèses ; c'est de faire des efforts très pénibles et toujours stériles pour représenter comme naturel ce que le document prétend donner comme surnaturel ; enfin c'est de dépouiller l'histoire biblique de tout caractère sacré et divin, et de la rabaisser à une vaine lecture qui même ne mérite pas le nom d'histoire. D'après l'auteur, ces défauts conduisent, quand on ne peut pas se reposer dans l'explication surnaturelle, au point de vue mythique. Là le matériel du récit ne subit aucune atteinte, là on ne hasarde pas des arguties interprétatives sur des détails ; là on accepte l'ensemble, non pour une histoire véritable, mais pour une légende sacrée. Cette conception est recommandée par l'analogie avec toute l'antiquité politique et religieuse, puisque tant de récits de l'Ancien et du Nouveau Testament ont la ressemblance la plus exacte avec les mythes de l'antiquité profane. Mais ce qui parle surtout en sa faveur, c'est que par elle les innombrables et à jamais insolubles difficultés que soulèvent la concordance des Évangiles et la chronologie, disparaissent d'un seul coup (1).

§ IX.

L'explication mythique appliquée au Nouveau Testament.

Ainsi on avait porté l'explication mythique non seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau,

(1) Des différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le biographe de Jésus peut travailler, dans *Bertholdt's krit. Journal*, 5 Bd., S. 235 ff.

non sans s'être vu, en différentes circonstances, amené à justifier cette extension. Déjà Gabler avait reproché au Commentaire de Paulus de trop peu accorder au point de vue mythique, lequel doit être admis pour certains récits du Nouveau Testament. Plusieurs de ces récits, en effet, ne contiennent pas seulement des jugements erronés, comme des témoins oculaires sont dans le cas d'en porter, mais ils contiennent aussi, non rarement, des faits faux et des événements impossibles, qui n'ont jamais pu être narrés de la sorte par des témoins oculaires; et comme la tradition seule est capable de former ces fictions, il faut les concevoir d'une manière mythique (1).

La principale difficulté à lever, quand de l'Ancien Testament on transporte le point de vue mythique dans le Nouveau, est celle-ci : on ne cherche ordinairement les mythes que dans les âges primitifs et fabuleux du genre humain, époque où l'on ne consignait par écrit aucun événement. Or, du temps de Jésus, les siècles mythiques étaient depuis longtemps passés, et depuis longtemps aussi la nation juive avait pris l'habitude d'écrire. Cependant déjà Schelling (Mémoire cité) avait accordé, au moins dans une note, que l'on pouvait, dans un sens plus large, appeler encore mythique une histoire qui, bien qu'appartenant à une époque où depuis longtemps on avait la coutume de tout écrire, s'était propagée dans la bouche du peuple. En conséquence, d'après Bauer (2), il ne faut pas chercher dans le Nouveau Testament une série de mythes, une histoire mythique d'un bout à l'autre; mais il s'y peut rencontrer des mythes isolés, soit qu'ils aient été transportés de l'Ancien Testament dans le Nouveau, soit qu'ils soient nés dans celui-ci primitivement. Ainsi Bauer trouve, particulièrement dans l'histoire

(1) Examen du Commentaire de Paulus, dans *n. theol. Journal*, 7, 4, 395 ff., 1801.

(2) *Hebræische Mythologie*, 1 Thl., Einl., § 5.

de la jeunesse de Jésus, bien des choses qui ont besoin d'être considérées du point de vue mythique. De même qu'il se forme bientôt sur un homme célèbre des anecdotes multipliées que la voix publique, parmi un peuple ami du merveilleux, transforme en merveilles de tout genre; ainsi la jeunesse de Jésus, qui s'était passée dans l'obscurité, devint l'objet des récits les plus miraculeux lorsqu'il eut acquis un grand nom, glorifié encore davantage par sa mort. Dans cette histoire de sa jeunesse, des êtres célestes apparaissent sous forme humaine, prédisent l'avenir, etc. Là, dit Bauer, nous avons bien le droit d'admettre un mythe; et ce mythe s'est sans doute produit, parce qu'on s'est expliqué les grandes influences de Jésus par des causes placées au-dessus du domaine des sens, et qu'on a incorporé cette explication dans l'histoire.

Gabler (1) fit observer que l'idée d'antiquité est une idée relative. Sans doute, à l'égard de la religion mosaïque, la religion chrétienne est moderne; mais, en elle-même, elle est assez vieille pour qu'on puisse ranger l'histoire primitive de son fondateur dans les temps anciens. Il y avait dès lors, en effet, des documents écrits sur d'autres objets; mais ici cela ne prouve rien, s'il est possible de montrer que pendant longtemps on n'a rien possédé d'écrit sur Jésus, et particulièrement sur les commencements de sa vie; tout s'est borné à des relations orales qui ont pu facilement se teindre de couleurs merveilleuses, s'imprégner d'idées juives contemporaines, et devenir ainsi des mythes historiques. Sur beaucoup d'autres points on n'avait, selon Gabler, aucune tradition; là le champ fut ouvert aux conjectures; on argumenta d'autant plus que l'on avait moins d'histoire; et ces conjectures et raisonnements historiques, dans le goût judéo-chrétien, peuvent être appelés les mythes philoso-

(1) Est-il permis d'admettre des mythes dans la Bible et même dans le Nouveau Testament? (*Im Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1, 49 ff.)

phiques de l'histoire primitive du christianisme. Puisque de cette façon, dit Gabler en terminant, l'idée du mythe trouve son application dans plusieurs récits du Nouveau Testament, pourquoi ne pas oser nommer la chose par son vrai nom? pourquoi éviter, dans les discussions scientifiques bien entendu, une expression qui ne peut scandaliser que les gens à préjugés ou mal informés?

Sur le terrain de l'Ancien Testament, Eichhorn avait été par la force des choses, ramené de sa première explication naturelle de la chute d'Adam à l'explication mythique; sur le terrain du Nouveau Testament, il en fut de même de l'histoire de la tentation de Jésus pour Usteri. Cet écrivain, à l'exemple de Schleiermacher, l'avait conçue, dans un premier travail (1), comme une parabole racontée par Jésus et mal comprise par ses disciples. Mais il vit bientôt les difficultés de la concevoir ainsi; et comme il repoussait encore davantage l'explication surnaturelle et l'explication naturelle de ce récit dans leurs diverses nuances, il ne lui restait plus qu'à en venir au point de vue mythique; ce qu'il fit en effet avec beaucoup de force dans un écrit postérieur (2). Quand une fois, remarque-t-il dans ce dernier travail, une émotion, et une émotion religieuse, s'est élevée parmi les esprits et chez un peuple qui n'est pas dénué de facultés poétiques, alors il ne faut que peu de temps pour que non seulement des faits cachés et secrets, mais aussi des faits patents et connus, se revêtent de l'apparence du merveilleux. Il n'est, suivant lui, aucun moyen de concevoir que les premiers chrétiens, recrutés parmi les Juifs, animés par l'esprit, c'est-à-dire par l'inspiration religieuse, et familiers avec l'Ancien Testament, n'aient pas été en état d'imaginer des scènes symboliques, comme l'histoire de la tentation et

(1) Sur Jean-Baptiste, le baptême de Jésus et sa tentation, dans *Ullmann's u. Umbreit's theol Studien u. Kritiken*, 2, 3, S. 456 ff.

(2) Essai sur l'explication du récit de la tentation, *ibid.*, 1832, 4 Heft.

d'autres mythes du Nouveau Testament. Seulement il ne faut pas croire que l'un d'eux se soit mis à sa table, ait composé lui-même ces récits, comme autant de fictions poétiques, et les ait couchés par écrit ; non, ces récits, comme toutes les légendes, se sont formés peu à peu d'une manière dont on ne peut plus retrouver la trace, ont pris de plus en plus de la consistance, et ont fini par être consignés dans nos évangiles écrits.

Pour l'Ancien Testament, nous l'avons vu, la conception mythique ne pouvait être maintenue que par ceux qui niaient, en même temps, que les documents historiques qu'il renferme eussent été rédigés par des témoins oculaires et des contemporains. Il en fut de même pour le Nouveau Testament. Eichhorn admettait que, dans les trois premiers évangiles, on ne peut suivre qu'une trace bien mince de l'évangile primitif, accrédité par les apôtres, trace qui même, dans l'évangile de Matthieu, est enveloppée d'une masse d'additions étrangères à ces disciples immédiats de Jésus ; et ce ne fut qu'ainsi qu'il parvint à écarter de la vie de Jésus, comme légendes non historiques, plusieurs faits qui le choquaient, tels que, outre l'évangile de l'enfance, les détails de l'histoire de la tentation, beaucoup de miracles opérés par Jésus, la résurrection des saints à sa mort, la garde à son tombeau, etc. (1). Depuis, l'opinion s'est établie (2) que les trois premiers évangiles proviennent d'une tradition orale ; et c'est aussi, surtout depuis ce temps, qu'on y a trouvé, soit des ornements mythiques, soit des mythes entiers (3). D'un autre côté, la plupart regardent aujourd'hui l'évangile de Jean comme authentique, et, en conséquence, comme présentant une certitude complétement

(1) *Einleitung in das N. T.* 1, S. 422, ff., 453 ff.

(2) Surtout par Gieseler, *Ueber die Entstehung und die frühsten Schicksale der schriftlichen Evangelien.*

(3) Voyez l'Appendice de l'écrit de Schultz sur la communion, et les écrits de Sieffert et de Schneckenburger sur l'origine du premier évangile canonique.

historique; celui-là seul qui, avec Bretschneider (1), doute qu'il soit de cet apôtre, peut, dans cet évangile aussi, faire une large place à l'élément mythique.

§ X.

L'idée du mythe dans son application à l'Histoire sainte n'a pas été saisie avec netteté par les théologiens.

L'idée du mythe ainsi conquise pour l'explication de l'histoire biblique ne fut pendant assez longtemps encore ni saisie avec netteté, ni embrassée dans une étendue suffisante.

Elle ne fut pas saisie avec netteté. En effet, avec la distinction en historique et en philosophique, l'idée du mythe s'était laissé imposer un caractère qui pouvait facilement le rabaisser à l'explication naturelle, à peine abandonnée. Dans le mythe historique, le critique avait aussi pour problème de tirer, hors des embellissements non historiques et merveilleux, un fait naturel, un noyau de réalité historique. Sans doute c'était admettre une différence essentielle, que de déduire ces embellissements, non, comme dans l'explication naturelle, du jugement des acteurs et des narrateurs, mais de la tradition; cependant le procédé n'était que peu modifié. Si le rationalisme, sans changer essentiellement sa méthode, pouvait signaler des mythes historiques dans la Bible, de son côté le supranaturaliste trouvait l'adoption de mythes historiques, par lesquels, du moins, la réalité historique des saints récits n'était pas complétement effacée, moins choquante que la supposition de mythes philosophiques, où toute trace historique semble disparaître. Il ne faut donc pas s'étonner que les interprètes, dans les cas où ils adoptèrent le point de vue mythique, n'aient parlé presque uniquement que de mythes historiques; que Bauer,

(1) *In den Probabilien.*

parmi un nombre assez considérable de mythes qu'il cite dans le Nouveau Testament, n'en ait noté qu'un seul philosophique, et qu'il se soit formé un mélange d'explications mythiques et naturelles, mélange encore plus contradictoire que la pure explication naturelle, aux difficultés de laquelle on voulait échapper. Ainsi Bauer (1) croyait pouvoir donner de la promesse de Jéhovah à Abraham une explication historico-mythique, en admettant, comme fait et base du récit, qu'Abraham, en contemplant le ciel parsemé d'étoiles, avait senti se ranimer son espoir d'une nombreuse descendance. Un autre pensait adopter le point de vue mythique, lorsque, dépouillant, il est vrai, de tout merveilleux l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste, il conservait cependant, comme fondement historique du récit, le mutisme de Zacharie (2). De même Krug (Mémoire cité), qui vient d'assurer qu'il veut expliquer, non pas la matière de l'histoire (c'est l'explication naturelle), mais la formation du récit (c'est l'explication mythique), suppose, comme fondement de la narration concernant les Mages, un voyage fortuit de marchands orientaux. Mais ce qu'il y a de plus criant en fait de contradiction, c'est ce qu'on lit dans une Mythologie du Nouveau Testament comme celle de Bauer : l'idée du mythe est si peu comprise que, par exemple, il admet réellement, chez les parents de Jean-Baptiste, un mariage demeuré longtemps stérile ; qu'il explique l'apparition de l'ange à la naissance de Jésus par un météore enflammé ; qu'il suppose, à son baptême, un éclair et un coup de tonnerre en même temps que le vol fortuit d'une colombe au-dessus de sa tête ; qu'il donne un orage comme fondement de la transfiguration, et que des anges sur le tombeau de Jésus ressuscité il fait des linceuls blancs.

(1) *Geschichte der hebræischen Nation*, Th., 1, S. 123.

(2) E. F., Sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, dans *Henke's Magazin*, 5ten Bdes 1tes Stück, S. 163.

Kaiser, lui qui se plaint que tant d'explications naturelles soient si peu naturelles, assure cependant que ce serait ne voir qu'un côté des choses que de vouloir interpréter tout le merveilleux du Nouveau Testament d'une seule et unique manière ; et, à l'aide de cette remarque, il laisse subsister l'explication naturelle à côté de l'explication mythique. Pour peu que l'on reconnaisse, dit-il, que le vieil auteur a voulu raconter un miracle, l'explication naturelle devient souvent alors admissible : elle est tantôt physique, comme dans le lépreux, dont Jésus prévit sans doute le prochain rétablissement ; tantôt psychologique, la renommée de Jésus et la confiance en lui ayant eu, chez plusieurs malades, la plus grande part à la guérison ; tantôt aussi il faut faire entrer le hasard en ligne de compte, dans le cas où, par exemple, des individus étant revenus spontanément d'un état de mort apparente en présence de Jésus, il aura été regardé comme l'auteur du phénomène. Mais, dans d'autres miracles, il faut, d'après Kaiser, employer l'explication mythique ; seulement, ici aussi, il accorde au mythe historique beaucoup plus de place qu'au mythe philosophique. La plupart des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament sont, suivant lui, des événements réels, parés d'embellissements mythiques : par exemple, le récit de la pièce d'or dans la gueule du poisson, celui du changement de l'eau en vin, miracle dont il suppose l'histoire fondée primitivement sur une plaisanterie amicale de Jésus. Selon lui encore, il y a peu de fictions conçues purement d'après les idées juives, et dans cette catégorie il range la naissance miraculeuse de Jésus, le massacre des Innocents, et quelques autres (1).

Gabler fit particulièrement remarquer la méprise où l'on tombait en traitant comme historique plus d'un mythe philosophique, et en admettant ainsi des choses qui ne sont

(1) Kaiser's *biblische Theologie*, 1 Thl., S. 194 ff., 1813.

jamais arrivées (1). A la vérité, il ne veut admettre uniquement, dans le Nouveau Testament, ni des mythes philosophiques, ni des mythes historiques; mais, prenant un terme moyen, il se décide tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, suivant la nature du récit. Il faut, dit-il, se garder autant de l'arbitraire qui ne veut voir que de simples pensées philosophiques là où percent des faits réels, que de la disposition opposée où l'on prétend expliquer naturellement et historiquement ce qui n'est qu'enveloppe mythique. Ainsi, quand il est très facile de déduire un mythe d'un raisonnement; quand, en même temps, toute tentative d'y découvrir le fait pur et d'expliquer par là naturellement la narration merveilleuse, ou bien est un tour de force, ou bien tombe même dans le ridicule, c'est, dit Gabler, une marque sûre qu'il faut chercher ici un mythe philosophique et non un mythe historique. L'interprétation philosophico-mythique, dit-il en terminant, est, au surplus, en maintes circonstances, beaucoup moins choquante que l'interprétation historico-mythique (2).

Malgré cette tendance de Gabler à introduire le mythe philosophique dans l'histoire biblique, ce n'est pas sans surprise qu'on le voit ne pas paraître savoir lui-même, dans l'application, ni ce qu'est un mythe historique, ni ce qu'est un mythe philosophique. En effet, il dit, en parlant des interprètes mythologiques du Nouveau Testament, que, parmi eux, les uns ne trouvent dans l'histoire de Jésus que des mythes historiques, comme le docteur Paulus; les autres, que des mythes philosophiques, comme l'anonyme E. F., dans le Magasin de Henke. Or, il est clair qu'il confond les explications naturelles avec les explications historico-mythiques; car on ne trouve que les explications naturelles dans le Commentaire de Paulus. Il ne confond pas moins

(1) Gabler's *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1, S. 46.

(2) Gabler's *Neuestes theol. Journal*, 7 Bd., S. 83, vgl. 397 und 409.

les mythes historiques avec les philosophiques ; car, on le voit par les échantillons que j'ai donnés plus haut du Mémoire de l'anonyme E. F., cet auteur est tellement renfermé dans le point de vue historico-mythique, que l'on pourrait même considérer ses explications comme des explications naturelles.

Relativement à l'histoire mosaïque, les raisonnements frappants de De Wette sont également dirigés contre l'arbitraire de l'explication historico-mythique et de l'explication naturelle ; relativement au Nouveau Testament, l'anonyme, dans le Journal critique de Berthold (1), fut celui qui se déclara le plus décidément contre toute tentative de chercher encore un fondement historique aux mythes des évangiles. Le terme moyen proposé par Gabler, entre l'admission exclusive de mythes historiques ou de mythes philosophiques, ne lui paraît pas non plus acceptable ; car il se pourrait qu'au fond de la plupart des relations du Nouveau Testament, il y eût quelque fait réel, sans qu'on fût aujourd'hui en état de séparer ce fait réel du mélange mythique, et de faire la part de l'un et l'autre élément. Usteri tint le même langage : il n'est plus possible de distinguer quelle part de réalité historique et quelle part de symbole poétique les mythes évangéliques contiennent ; la critique n'a pas d'instrument assez tranchant pour isoler ces deux éléments l'un de l'autre ; tout au plus peut-on arriver à une sorte de probabilité, et dire : Ici il y a, au fond, plus de réalité historique ; là prédominent la poésie et le symbole.

Deux directions opposées partagent ici les interprètes ; les uns savent trouver, avec trop de facilité, le fond historique renfermé dans les récits mythiques de l'Écriture ; les autres, désespérant d'avance de réussir dans cette opération,

(1) Sur les différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le biographe de Jésus peut travailler, dans Bertholdt's *Krit. Journal*, 5, S. 235 ff.

qui en effet est fort difficile, traitent tous les mythes que l'on rencontre dans l'histoire évangélique comme autant de mythes philosophiques, en ce sens du moins qu'ils renoncent à toute tentative d'en extraire le résidu historique. C'est cette dernière direction exclusive que l'on a cru trouver dans ma critique de la vie de Jésus; en conséquence, plusieurs de ceux qui ont jugé cet ouvrage ont eu, à maintes reprises, l'occasion d'appeler l'attention sur les diverses proportions, entre l'historique et l'idéal, que le mythe présente dans son domaine spécial : la religion païenne et l'histoire primitive; il est bien entendu que dans le domaine de l'histoire primitive du christianisme, supposé que l'idée du mythe y soit admise, la proportion de l'historique sera beaucoup plus forte. Ullmann non seulement distingue un mythe *philosophique* et un mythe *historique*, mais encore il sépare du mythe *historique*, dans lequel la libre fiction prédomine toujours, l'*histoire mythique*, où l'élément historique, quoique fondu dans l'élément idéal, a la prépondérance. Quatrièmement enfin, il admet une *histoire* avec des *éléments légendaires ;* c'est là, à proprement parler, le terrain historique sur lequel on n'entend plus que quelques échos lointains de la fiction mythique. Mais, dit Ullmann, l'expression de *mythe*, imaginée originairement pour un tout autre système religieux, cause inévitablement de la répulsion et de la confusion quand on l'applique au système religieux chrétien; en conséquence, il ajoute (et en ceci Bretschneider, entre autres, lui donne son assentiment), qu'il serait plus convenable de ne parler, dans l'histoire primitive du christianisme, que de légendes évangéliques et d'éléments légendaires (1).

(1) Ulmann, *Examen de mon livre sur la vie de Jésus*, dans Theol. Studien u. Kritiken, 1836, 3, S. 783 ff. Comparez le jugement de Müller sur le même ouvrage, *ibid.*, S. 839 ff.; Tholuck, Glaubwürdigkeit, S. 54 ff.; Bretschneider, *Explication sur la conception mythique du Christ historique*, Allg. KZtg., juillet 1837, S. 860 f.

Au contraire, George, dans ces derniers temps, a essayé non seulement de séparer avec plus de rigueur le mythe et la légende, mais encore de montrer que le mythe appartient aux évangiles, plutôt que la légende. En général, on peut dire qu'il nomme mythe ce que jusqu'à présent on avait appelé mythe philosophique, et légende ce qui jusqu'à présent avait reçu le nom de mythe historique. Il a traité ces deux idées comme les deux antipodes; toutefois il les a saisies avec une précision par laquelle l'idée du mythe a incontestablement gagné en clarté. Suivant lui, un mythe est l'invention d'un fait à l'aide d'une idée; une légende, au contraire, est l'intuition d'une idée dans un fait et à l'aide d'un fait. Une nation, une communauté religieuse se trouve dans une certaine situation, dans un certain cercle d'institutions dont l'esprit vit en elle; la nation, la communauté religieuse éprouve le besoin de compléter, en se représentant son origine, le sentiment intime qu'elle a de son état actuel; mais cette origine est cachée dans les ténèbres du passé, ou bien elle n'est plus assez apparente pour répondre à la plénitude des sentiments et des idées qui débordent maintenant : alors, à la lumière de ces sentiments et de ces idées, se projette, sur la paroi obscure du passé, une image colorée des antiques origines, et cette image n'est pourtant que le reflet agrandi des influences contemporaines. Si telle est la naissance du *mythe*, la légende, au contraire, a pour point de départ les faits; seulement ces faits sont, peut-être, ou incomplets, ou raccourcis, ou même agrandis dans leurs proportions, afin de glorifier les héros. Mais les points de vue d'où il faut embrasser ces faits, les idées qui y étaient renfermées originairement, ont disparu dans la tradition. A la place surgissent de nouvelles idées, produit des temps que la légende a traversés; c'est ainsi que la période post-mosaïque du peuple juif, qui avait pour idée fondamentale de s'élever successivement au pur monothéisme et à la théo-

cratie, fut représentée dans la légende postérieure sous un jour tout opposé, et comme une décadence de la constitution religieuse donnée par Moïse. Il arrivera immanquablement qu'une conception aussi peu historique défigurera çà et là les faits historiques transmis par la tradition, comblera des lacunes, ajoutera des particularités caractéristiques, et alors le mythe reparaît dans la légende. De même aussi, le mythe, qui, en se propageant par la tradition, tantôt devient indécis et incomplet, tantôt exagère certaines particularités, par exemple les nombres, le mythe, disons-nous, tombe, de son côté, sous l'influence de la légende. Ainsi ces deux formations, essentiellement différentes dans leur origine, se croisent et se mêlent. La première communauté chrétienne forma mythiquement l'histoire de la vie de son fondateur; mais elle en avait l'impression vivante, l'idée originelle, et par conséquent elle a représenté, quoique sous une forme non historique, la véritable signification de l'idée du Christ. C'est le contraire pour les faits réels : non seulement la légende les défigure ou les grossit, mais encore elle les met dans un faux jour, par conséquent elle les remplit d'une fausse idée, de sorte que par elle nous perdrions la vraie signification de la vie de Jésus. Ainsi, d'après George, la croyance chrétienne est bien plus en sûreté, en reconnaissant dans les évangiles des éléments mythiques, qu'en y reconnaissant des éléments légendaires (1).

Pour nous, que la signification dogmatique n'occupe point encore ici, nous restons, pour le moment, dans cette *Introduction*, préparés simplement à rencontrer, dans l'histoire évangélique, aussi bien des mythes que des légendes; et, quand nous entreprendrons d'extraire des récits reconnus mythiques le résidu historique qui pourra s'y trouver, nous

(1) George, *Mythus und Sage; Versuch einer wissenschaftlichen Entwicklung dieser Begriffe und ihres Verhältnisses zum christlichen Glauben*. S. 11 ff., 108 ff.

prendrons garde à deux écueils, c'est-à-dire que nous ne voudrons, ni nous mettre sur le même terrain que les auteurs d'explications naturelles, par une division grossière et mécanique, ni, en méconnaissant la vérité historique là où elle se montre, faire disparaître l'histoire par un excès de critique.

§ XI.

L'idée du mythe n'a pas été embrassée d'une manière assez étendue.

L'idée du mythe, à sa première apparition parmi les théologiens, ne fut pas seulement saisie avec trop peu de netteté; on ne l'appliqua pas non plus avec assez d'extension à l'histoire biblique.

Eichhorn ne reconnaissait un mythe véritable que sur le seuil même de l'histoire primitive de l'Ancien Testament; tout le reste, il croyait devoir l'expliquer historiquement, de la manière naturelle. Ensuite, tout en admettant des portions mythiques dans l'Ancien Testament, on fut longtemps sans songer à rien de semblable dans le Nouveau Testament. Enfin, quand le mythe eut permission d'y entrer, on le tint longtemps encore sur le seuil, c'est-à-dire à l'histoire de l'enfance de Jésus, et tout pas ultérieur lui fut contesté. Ammon (1), l'anonyme E. F., dans le Magasin de Henke, Usteri et d'autres, voulurent établir une distinction importante, quant à la valeur historique, entre les narrations de la vie publique de Jésus et celles de son enfance. Cette dernière histoire, disent-ils, ne peut pas avoir été écrite pendant l'enfance même de Jésus, car alors il n'avait pas encore assez excité l'attention; elle ne peut pas non plus avoir été écrite dans les trois dernières années de sa vie, car elle a en vue, non Jésus luttant et souffrant, mais Jésus

(1) Progr. quo inquiritur in narrationum de vitæ Jesu Christi primordiis fontes, etc., in Pott et Ruperti, *Sylloge comm. theol.*, n. 5. De même Hase, *Leben Jesu*, § 32 (2te Aufl.) Tholuck, S. 208 ff. Kern, les principaux faits de l'histoire évangélique, 1er article, *Tübinger zitsch. für Theol.*, 1836, 2, S. 39.

glorifié. Ainsi la composition doit en être placée après la résurrection. Mais, à cette époque, il ne restait plus de renseignements certains sur l'enfance de Jésus, car les apôtres n'en avaient pas été les témoins. Joseph ne vivait sans doute plus; quant à Marie, qui survivait, bien des circonstances avaient pris, dans sa mémoire, une couleur plus brillante; elles furent encore amplifiées par ceux qui l'entendirent raconter ses souvenirs, et amplifiées conformément aux idées qu'ils avaient du Messie. Le reste se forma sans renseignements historiques, d'après les opinions du temps, d'après des prophéties de l'Ancien Testament, par exemple l'histoire de la Vierge devenant enceinte. Mais, disent ces auteurs, il ne faut pas en inférer que le récit des évangélistes en mérite moins de foi pour l'époque subséquente. Leur but et leur tâche ont été de nous donner une sûre histoire des trois dernières années de la vie de Jésus; et là ils sont dignes de toute confiance, car ils ont été témoins d'une partie des faits, et l'autre partie, ils l'ont recueillie de la bouche de personnes croyables. La ligne de séparation entre la certitude de l'histoire de la vie publique de Jésus et le caractère fabuleux de l'histoire de son enfance, devint encore plus tranchée quand plusieurs théologiens en vinrent à rejeter, comme apocryphes et ajoutés postérieurement, les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc qui renferment l'histoire de l'enfance (1).

Mais, bientôt après, la fin de l'histoire de Jésus (son ascension au ciel) fut, comme le début, conçue d'une façon mythique par quelques théologiens (2); de sorte que cette histoire fut entamée par les doutes de la critique à ses deux extrémités, tandis que le corps même, c'est-à-dire l'intervalle écoulé du baptême à la résurrection, était toujours

(1) Comparez Kuinœl, *Prolegom. in Matthæum*, § 3; *in Lucam*, § 6.

(2) Par exemple, Ammon, dans la Dissertation : *Ascensus J.-C. in cœlum, historia biblica*; dans ses *Opusc. nov.*

placé à l'abri de ses atteintes. Ainsi, comme s'exprime l'auteur d'un examen de la vie de Jésus composée par Greiling (1), on entrait dans l'histoire évangélique par la porte triomphale des mythes, on sortait par une porte semblable; mais, pour tout l'espace intermédiaire, il fallait se contenter du sentier tortueux et pénible de l'explication naturelle.

Gabler (2), avec qui s'accorde récemment Rosenkranz (3), étendit un peu davantage le point de vue mythique. En effet, il distingua les miracles opérés par Jésus de ceux qui se passèrent en lui, disant que, si les premiers devaient être expliqués naturellement, les derniers devaient l'être mythiquement. Mais, bientôt après, Gabler s'exprime comme s'il entendait, avec les théologiens nommés plus haut, n'admettre les mythes que dans les miracles de l'enfance de Jésus; c'est restreindre sa proposition : tous les miracles de l'enfance, dans nos évangiles, sont bien des miracles produits en Jésus, et non opérés par lui; mais il y en a beaucoup de semblables dans le cours du reste de sa vie. C'est aussi en suivant à peu près la division, faite par Gabler, de miracles par Jésus et de miracles en Jésus, que Bauer, dans sa Mythologie hébraïque, paraît s'être décidé sur ce qu'il a cru pouvoir considérer mythiquement; car il n'a traité de cette façon que la conception surnaturelle de Jésus avec les circonstances extraordinaires de sa naissance, la scène du baptême, la transfiguration, l'ange à Gethsemane, et les anges sur le tombeau. Ce sont, il est vrai, des histoires merveilleuses prises dans toutes les parties de la vie de Jésus; mais ce sont seulement des miracles (et encore n'y sont-ils pas tous) qui se sont passés dans Jésus; ceux qui ont été opérés par lui ont été exclus.

(1) Dans Berthold's *Krit. Journal*, 5 Bd., S. 248.

(2) Gabler's *Neuestes theol. Journal*, Bd. 7, S. 395.

(3) *Encyclopædie der theol. Wissenschaften*, S. 161.

Une application aussi incomplète de l'idée du mythe à l'histoire de la vie de Jésus est entachée d'insuffisance et d'inconséquence, défauts que s'est efforcé de rendre palpables l'auteur, déjà plusieurs fois cité, de la Dissertation sur les différentes considérations avec lesquelles et pour lesquelles le biographe de Jésus peut travailler (1). Considérer le récit évangélique en partie comme une pure histoire, en partie comme un mythe, c'est confondre les deux points de vue, et cette confusion est le fait de ces théologiens qui, ne voulant ni sacrifier l'histoire ni s'en tenir à de clairs résultats, ont espéré réunir les deux partis dans ce moyen terme; vains efforts que le supranaturaliste sévère taxera d'hérésie, et dont se rira le rationaliste. Ces médiateurs, observe l'auteur, en prétendant faire comprendre une chose pourvu qu'elle soit possible, s'attirent tous les reproches qu'on adresse avec raison à l'explication naturelle; et, en accordant encore une place au mythe, ils prêtent complétement le flanc à l'accusation d'inconséquence, la pire des accusations contre un savant. Au surplus, le procédé de ces éclectiques est tout ce qu'il y a de plus arbitraire : c'est, la plupart du temps, d'après leurs propres impressions qu'ils décident ce qui doit appartenir à l'histoire, et ce qui doit appartenir au mythe; de pareilles distinctions sont également étrangères aux auteurs évangéliques, à la logique, et à la critique historique qui en dépend. Appliquer l'idée du mythe à l'ensemble de l'histoire de la vie de Jésus, y reconnaître, dispersés partout, des récits ou au moins des ornements mythiques, telle est la doctrine de cet écrivain, qui range dans la catégorie des mythes non seulement les relations des miracles de l'enfance de Jésus, mais encore celles de sa vie publique, non seulement les miracles opérés en lui, mais encore les miracles opérés par lui.

L'application la plus étendue de l'idée du mythe philo-

(1) Dans Bertholdt's *Krit. Journal*, 5 B., S. 243.

sophique, mieux dénommé mythe dogmatique, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, a été faite, dès 1799, à la vie de Jésus, dans l'écrit anonyme sur la révélation et la mythologie. Toute la vie du Christ, y est-il dit, tout ce qu'en général il devait et voulait faire, était tracé longtemps d'avance dans l'idée et l'intuition des Juifs. Jésus, comme individu, ne fut pas tel qu'il aurait dû être, ne vécut pas réellement comme il aurait dû vivre, d'après l'attente de ce peuple; et là même où toutes les annales qui racontent ses actes sont d'accord, il est certain qu'il n'y a pas de fait réel. Par différentes additions populaires il se forma sur la vie de Jésus une voix du peuple, et c'est d'après elle que les évangiles ont été composés (1). A la vérité, un critique objecte là-contre que l'auteur semble admettre moins d'histoire qu'il n'y en a réellement au fond des récits, et qu'il aurait mieux fait de se laisser guider par une critique prudente des détails que par un scepticisme général (2).

Au fond, nous rencontrons ici le même excès dans l'application de l'idée de mythe que plus haut dans la conception même de cette idée. Là c'était un excès de renoncer, dans les mythes du Nouveau Testament, à tout fondement historique; ici on va trop loin quand, entre l'histoire de l'enfance de Jésus et celle de sa vie publique, on nie toute distinction relativement à la possibilité de s'y figurer des mythes. Si l'on considère la possibilité extrinsèque, il faut convenir qu'une telle distinction est, à la rigueur, interdite à ceux qui reculent la formation des évangiles aussi près que possible de la mort de Jésus, et en mettent les rédacteurs en contact, autant que faire se peut, avec les personnages principaux de cette histoire. On n'a qu'à voir comment Tholuck s'embrouille, expliquant, au sujet des témoins essentiels de l'enfance de Jésus, que Joseph était, d'après

(1) S. 103 f.

(2) Dans Gabler's *n. theol. Journal*, Bd. 6, 4tes Stück, S. 350.

toute vraisemblance, mort depuis longtemps au moment où Luc résidait avec Paul à Jérusalem et à Césarée et écrivait son évangile, et ajoutant que, si l'on en admettait autant pour Marie, il ne resterait plus que des témoins de seconde main (1). Eh bien, le même auteur a essayé, en un autre endroit, de rendre vraisemblable que Marie était encore en vie à cette époque et avait pu parler non seulement à Matthieu, mais à Luc (2); dans cette supposition, les deux évangélistes avaient, pour l'histoire de l'enfance aussi, la source la plus immédiate, et l'on n'est plus autorisé à faire, quant à la crédibilité, une différence entre les parties antérieures et les parties subséquentes de l'histoire de Jésus. Au contraire, quand on se place dans l'hypothèse que les évangiles ont été rédigés tardivement, à une époque où il n'était plus possible d'interroger des témoins de son enfance, il n'y a pas à méconnaître la distinction par rapport à la possibilité extrinsèque de mythes. En admettant, comme l'enseignent les Actes des Apôtres, 1, 22, que, dans le début, la communauté chrétienne n'attachait aucune importance aux événements avant le baptême, et que par conséquent on se mit peu en quête des sources, tant qu'elles durèrent, relatives à cet intervalle, nous comprenons qu'il y eut danger, quand on voulut avoir des renseignements sur ce point aussi, de saisir des éléments mythiques; danger bien plus grand que pour la vie publique de Jésus, sur laquelle on eut plus de sources et plus longtemps et pour laquelle dès le commencement la recherche des renseignements fut plus active. Quant à la terminaison de la vie de Jésus, son ascension au ciel, Tholuck est obligé, en tout cas, de renoncer à une telle distinction, et il déclare avec raison que, si la garantie des témoins oculaires est trop faible pour soutenir la pierre angulaire, on ne voit pas comment elle serait en état de donner de la sûreté au reste de l'édifice.

(1) Tholuck, S. 208.

(2) Tholuck, S. 152.

Ainsi, vu les conditions extrinsèques, la possibilité du mythe est plus grande pour l'histoire de l'enfance que pour la période suivante; mais celle-là même n'est, il s'en faut de beaucoup, sujette à aucune impossibilité; et, jusqu'à ce que nous puissions traiter plus amplement de la possibilité du mythique dans les évangiles, il nous suffira de porter l'attention sur le caractère intrinsèque des récits touchant l'époque avant et après le baptême. Ces récits, en grande partie, sont tellement semblables, qu'il n'est pas loisible de reconnaître la présence du mythe pour un côté seulement, et qu'il faut l'admettre ou la nier pour les deux. Des deux parts, on a du merveilleux, des apparitions angéliques, des prédictions, et, dans le récit et l'exposition, le même esprit et le même ton. Le mythique ne se laisse donc pas exclure complétement de la vie publique de Jésus, si on le reçoit dans l'histoire de sa jeunesse; et, au commencement aussi bien qu'à la fin, il pénètre jusqu'au cœur de la narration évangélique. En effet, si tout d'abord on pose le baptême de Jésus par Jean comme le terme du mythique, non seulement ce baptême est mythiquement raconté, mais encore il est suivi de l'histoire de la tentation conçue mythiquement aussi par plusieurs. Une fois entrée par cette porte, je ne sais pas si l'idée du mythe ne réclamera pas aussi d'autres récits dans la vie publique, par exemple la marche sur la mer, le statère dans la bouche du poisson, etc. Semblablement, si, à la fin de l'histoire de Jésus, on veut livrer en proie à l'explication mythique l'ascension au ciel avec les anges, il se trouve quelque chose d'analogue dans l'apparition angélique près du tombeau de Jésus ressuscité; plus haut encore, dans l'ange de Gethsemane, quelque chose qui sent la légende; et même l'apparition angélique au début de l'annonce de la passion s'accommode, aussi peu que l'ascension au ciel, d'une explication historique. De la sorte, en dépit de ces limites arbitraires, le mythe se

montre sur tous les points de l'histoire de la vie de Jésus. Mais cela ne veut pas dire que partout la couche en sera également épaisse. Loin de là, il est d'avance vraisemblable que dans cette partie de sa vie que Jésus passa sous la lumière de la publicité, on trouvera plus de fonds historique que dans la portion qui s'écoula au milieu de l'obscurité de la vie privée.

§ XII.

Polémique contre l'explication mythique de l'histoire évangélique.

En considérant l'histoire biblique du point de vue mythique tel qu'il a été exposé jusqu'ici, on s'était de nouveau approché de l'ancienne explication allégorique. L'explication naturelle des rationalistes, ainsi que l'explication méprisante des naturalistes ou déistes, appartient au système qui, sacrifiant le fond divin des récits sacrés, en conserve une forme historique, mais vide; au rebours, l'explication mythique, comme l'allégorique, préfère sacrifier la réalité historique du récit pour conserver une vérité absolue. D'après le point de doctrine qui sert de base à ces deux dernières explications, de même qu'à l'explication morale, l'historien présente, il est vrai, quelque chose d'historique en apparence; mais, qu'il le sache ou ne le sache pas (1), un esprit supérieur a préparé cette enveloppe historique à une vérité ou opinion placée au-dessus de l'histoire. Et voici la seule différence essentielle qui se trouve entre les explications spécifiées en dernier lieu : c'est que, d'après l'allégorique, cet esprit supérieur est immédiatement l'esprit divin, au lieu que, d'après la mythique, c'est l'esprit d'un

(1) D'après Philon, Moïse même a en vue le sens caché et plus profond de ses écrits; voyez Gfrœrer, I, S. 94. D'après Origène aussi, *Comm. in Joann.*, t. 6, § 2, t. 10, § 4, le prophète et l'évangéliste ont une certaine conscience du sens plus profond de leurs paroles et de leurs récits. Selon l'explication mythique, le narrateur ne comprend pas comme idée pure l'idée incorporée dans son récit, mais il ne la comprend que sous la forme même de ce récit. Cela sera exposé plus en détail § 14.

peuple ou d'une communauté (d'après l'explication morale, c'est généralement l'esprit du sujet qui donne l'interprétation). Ainsi la première veut que le récit provienne d'une inspiration surnaturelle, la seconde en attribue le développement à l'action naturelle de la tradition légendaire. A quoi il faut ajouter que l'explication allégorique et l'explication morale peuvent, avec l'arbitraire le plus illimité, supposer comme fond du récit historique toute pensée qu'elles jugent digne de Dieu ou morale; tandis que l'explication mythique, tenant compte de ce que comportent l'esprit et la conception d'un peuple et d'une époque, est ainsi circonscrite dans la recherche des idées qui sont cachées sous les récits.

Au reste, les deux partis, orthodoxes et rationalistes, s'élevèrent contre cette nouvelle manière de considérer l'histoire sainte. Dès l'abord, et lorsque l'explication mythique était encore renfermée dans les bornes de l'histoire primitive de l'Ancien Testament, Hess, du côté des orthodoxes, en avait fait l'objet de ses attaques (1). Toute l'argumentation de son Mémoire, passablement long, repose, quelque incroyable que cela puisse paraître, sur les trois raisonnements suivants, qui rendent superflue toute observation, si ce n'est que Hess n'a pas été, il s'en faut beaucoup, le dernier orthodoxe qui ait cru pouvoir combattre l'explication mythique par de telles armes. Voici ces arguments : 1° Les mythes ne se prennent pas au sens propre ; or, les historiens bibliques ont voulu être entendus au sens propre, donc ils ne racontent pas de mythes. 2° La mythologie est quelque chose de païen ; or, la Bible est un livre chrétien, donc elle ne contient pas de mythologie. 3° (Ce dernier argument est plus compliqué et dit aussi davantage, comme on le verra plus bas.) S'il ne se trouvait du merveilleux que dans les

(1) Détermination de ce qui, dans la Bible, est mythe et histoire réelle, dans sa *Bibliotek der heiligen Geschichte*, 2 Bd., S. 155 ff.

plus anciens livres bibliques, qui ont moins de garantie historique, et s'il ne s'en trouvait pas dans les livres plus récents, on pourrait considérer le merveilleux comme un caractère du récit mythique; mais le merveilleux se rencontre dans les livres plus récents, qui sont incontestablement historiques, non moins que dans les livres plus anciens; en conséquence, on ne peut le regarder comme un critérium du mythique. L'explication naturelle la plus vide, pourvu qu'elle conservât un peu d'histoire, même quand elle y anéantissait toute signification supérieure, était, pour ces orthodoxes, préférable à l'explication mythique. Certes, ce qu'il y a de pis en explication naturelle, c'est de considérer, avec Eichhorn, l'arbre de science comme un végétal vénéneux; car, de la sorte, le récit de la chute du premier homme est ravalé au dernier degré et dépouillé de toute valeur absolue; et quand, plus tard, Eichhorn, revenant sur son opinion, en donna une explication mythique, il sut y trouver une pensée intérieure qui avait au moins un certain mérite (1). Néanmoins Hess se déclara bien plus satisfait de la première interprétation, et il en prit la défense contre l'interprétation mythique qu'Eichhorn avait proposée postérieurement (2). Tant il est vrai qu'un tel surnaturalisme, semblable aux enfants, préfère une enveloppe peinte des couleurs de l'histoire, quelque vide qu'elle soit de toute signification divine, au fond le plus riche, dépouillé de ce vêtement bigarré !

Plus tard ce fut De Wette qui, poursuivant hardiment le point de vue mythique à travers les livres mosaïques, rejetant décidément le moyen terme de la conception historico-mythique, laquelle n'était dans le fait que la conception naturelle, et renonçant rigoureusement à tout reste certain d'histoire dans ces récits, provoqua la contradiction de

(1) Voyez plus haut, § 6.

(2) *Bibl. d. h. G.*, 2, § 251 f.

divers côtés (1). Les uns, comme Steudel, rejetaient absolument la conception mythique des récits bibliques et insistaient sur la conservation du point de vue strictement historique, et cela dans le sens surnaturaliste. D'autres, comme Meyer, ne voulaient écouter De Wette qu'en admettant les réserves de Vater, qui avait du moins laissé toute latitude aux tentatives pour dégager, hors du vêtement mythique, des données historiques, ne fussent-elles que vraisemblables. Si le caractère singulier et irrationnel de maints récits qui sans doute ne seraient jamais venus à l'imagination de personne; si l'irrégularité et les lacunes de la narration et d'autres motifs ne permettent pas de méconnaître un fonds historique dans le Pentateuque, il convient de faire des essais modestes et mesurés pour déterminer ce fonds dans chaque cas particulier, au moins d'une manière approximative. On ne retombera pas dans l'absurdité des explications naturelles, selon Meyer, si l'on prend les précautions suivantes pour le mythe historique (précautions qui, loin de remplir l'intention de l'auteur, montrent de nouveau combien il est difficile d'éviter cette rechute). 1° On séparera ce qui tout d'abord a le caractère du mythe, par opposition à l'histoire, le miracle, l'extraordinaire, l'intervention immédiate de Dieu, et aussi la téléologie religieuse du narrateur. 2° On ira du simple au composé, on prendra pour modèle un cas où, le récit étant double, la chose est présentée dans l'un d'une façon merveilleuse, dans l'autre d'une façon naturelle, par exemple le choix des anciens par Moïse, donné comme inspiration de Jehovah, 4. Mos. 11, 16, et comme conseil de Jethro, 2. Mos. 18, 14. D'après cette mesure,

(1) Particulièrement dans les écrits: Meyer, *Apologie der geschichtlichen Auffassung der historischen Bücher des A. T. besonders des Pentateuchs, im Gegensatz gegen die bloss mythische Deutung des letztern*; Fritzsche, *Prüfung der Gründe, mit welchen neuerlich die Aechtheit der Bücher Mosis bestritten worden ist*; Kelle, *vorurtheilfreie Würdigung der mosaischen Schriften.* Comparez les *recensions* de Steudel, dans Bengel's *Archiv*, 1. 1, p. 113, 228, 244.

on retirera aux résolutions attribuées à Noé, à Abraham, de Moïse l'impulsion venue de Dieu (procédé sur lequel tombe en plein le blâme de De Wette, rappelé plus haut). 3° Le fait qui est au fond sera saisi de la façon la plus simple, la plus générale, sans détermination des circonstances accessoires (cela est encore trop là où il n'y a absolument aucun fait au fond). Par exemple, on réduira ainsi le récit du déluge : lors d'une grande inondation dans l'Asie antérieure, il périt beaucoup d'hommes, méchants suivant la légende (c'est déjà ne pas faire abstraction de la téléologie) ; Noé, père de Sem et homme pieux (encore de la téléologie !) se sauva à la nage. Mais les circonstances plus particulières de cette conservation, la nature du navire qui a pu servir, etc., on ne doit pas essayer de les déterminer, pour ne pas tomber dans l'arbitraire. De même, relativement à la naissance d'Isaac, on doit se contenter de dire : le souhait et l'espérance du riche et religieux émir, Abraham, d'avoir un héritier de sa femme Sara s'accomplirent tardivement d'une manière inattendue (interprétation contre laquelle les objections de De Wette conservent toute leur force).

Semblablement et avec un esprit encore plus exclusif, Eichhorn se déclara contre le point de vue de De Wette dans son Introduction à l'Ancien Testament. S'il était désagréable aux orthodoxes de se sentir troublés dans leur foi historique par l'invasion de l'explication mythique, les rationalistes n'étaient pas moins décontenancés en voyant qu'elle rompait le tissu serré de leur travail restaurateur, et que tous les artifices de l'explication naturelle devenaient subitement une peine perdue. Ce n'est qu'à regret que le docteur Paulus laisse arriver jusqu'à lui le pressentiment que peut-être on s'écriera, en lisant son Commentaire : A quoi bon tous ces efforts pour expliquer historiquement de pareilles légendes? et n'est-il pas étonnant que l'on veuille traiter des mythes comme de l'histoire, et rendre intelli-

gibles, d'après les lois de la causalité, des fictions merveilleuses (1)? A côté de son explication naturelle si tourmentée, l'explication mythique paraît à ce théologien une pure paresse d'esprit qui veut se débarrasser de l'histoire évangélique par la voie la plus courte; qui, à l'aide du mot obscur *mythe*, écarte tout le merveilleux et tout ce qui est difficile à comprendre; et qui, pour s'exempter du soin de séparer le merveilleux du naturel, le fait du jugement, repousse tout le récit dans l'obscurité mystérieuse des vieilles légendes sacrées (2).

Krug ayant recommandé d'expliquer les récits des miracles par la manière dont ces récits avaient pu se former, c'est-à-dire mythiquement, Greiling s'exprime là-dessus avec un ton encore plus désapprobateur; mais presque tous les coups qu'il croyait porter à son adversaire atteignaient bien plutôt sa propre explication naturelle. De toutes les tentatives pour expliquer des passages obscurs du Nouveau Testament, il n'y en a guère, dit-il, qui soit plus nuisible à l'explication vraiment historique, à la découverte des faits réels et à leur juste intelligence (c'est-à-dire qui porte plus atteinte aux prétentions des interprètes naturels), que la tentative d'éclairer le récit historique à l'aide d'une imagination poétique. (Entendons-nous : l'homme à imagination, c'est l'interprète naturel qui introduit des circonstances accessoires dont il n'y a aucune trace dans le texte; l'interprète mythique ne crée point de fictions, son rôle se borne à découvrir et à reconnaître les fictions.) Expliquer les miracles par la manière dont les récits s'en forment, poursuit Greiling, c'est avoir recours aux inventions inutiles, arbitraires, de l'imagination. (Ajoutons un esprit étroit de recherches, et nous aurons une peinture exacte de l'explication naturelle.) Beaucoup de faits que l'on peut encore

(1) *Exegetisches Handbuch*, 1, a, S. 1, 71.

(2) *Ibid.*, S. 4.

conserver comme réels, ajoute Greiling, ou sont rejetés par ce jeu dans le pays des fables, ou sont remplacés par des inventions, ouvrage de l'interprète. (Remarquons qu'il n'y a guère que l'explication historico-mythique qui se permette de ces inventions; et cela parce qu'elle n'est pas purement mythique, parce qu'elle se confond avec l'explication naturelle.) Une explication des miracles, pense Greiling, ne doit pas changer le fait, et en substituer un autre par un tour d'escamotage. (C'est une faute dont l'explication naturelle seule est coupable.) Ce ne serait pas, dit-il, expliquer l'objet qui choque l'intelligence, mais ce serait nier le fait supposé, et par conséquent le problème n'aurait pas été résolu. (On se trompe quand on soutient qu'un fait est proposé à l'explication ; ce qui est proposé immédiatement, c'est uniquement un récit duquel il faut d'abord savoir s'il est fondé, oui ou non, sur un fait.) Greiling veut donc qu'on explique les miracles opérés par Jésus, naturellement, ou mieux, psychologiquement; et alors, dit-il, on aura peu d'occasions de changer les faits racontés, de les rogner, d'y introduire tant de fictions, qu'ils deviennent eux-mêmes une fiction. (Ce qui a été dit jusqu'à présent montre combien peu toutes ces prérogatives appartiennent à l'explication naturelle.) (*Henke's Mus.* 1, 4, *S.* 621.)

Heydenreich a commencé à écrire un ouvrage particulier sur l'inadmissibilité de la conception mythique dans la partie historique du Nouveau Testament. D'une part, il parcourt les témoignages extrinsèques sur l'origine des évangiles; et comme ces témoignages prouvent qu'ils proviennent d'apôtres et de disciples d'apôtres, il juge que ce résultat est incompatible avec l'admission d'éléments mythiques; d'autre part, il examine la nature du contenu des évangiles, et il les trouve, dans la forme de leur rédaction, simples et naturels, et cependant détaillés et exacts, comme on peut l'attendre de témoins oculaires ou de gens placés près de

témoins oculaires. Quant au fond, les récits mêmes qui ont un caractère merveilleux sont tellement dignes de la divinité, qu'il faut avoir une véritable horreur des miracles pour douter de leur réalité historique. Quoiqu'il soit vrai que d'ordinaire Dieu n'agit que médiatement sur l'univers, cependant, dit Heydenreich, cela n'exclut pas la possibilité d'une intervention immédiate et exceptionnelle, du moment qu'il la trouve nécessaire pour atteindre un but particulier; et, examinant l'un après l'autre les attributs divins, Heydenreich montre qu'ils ne sont pas en contradiction avec une telle intervention; puis il fait voir que, pour chaque miracle en particulier, la main de Dieu s'est manifestée parfaitement à propos.

Mais ces objections et d'autres semblables contre l'explication mythique des récits évangéliques, déposées dans une foule d'écrits, et nommément dans les commentaires récents sur les évangiles, trouveront d'elles-mêmes, par la suite, place et réfutation.

§ XIII.

La possibilité de l'existence de mythes dans le Nouveau Testament est montrée par des raisons extrinsèques.

L'assertion qu'il se trouve des mythes dans les livres bibliques va directement contre le sentiment intime du chrétien croyant. Lui, si son regard est circonscrit par la communauté chrétienne où il vit, ne sait qu'une chose, c'est que ce qui lui est raconté par les livres sacrés de cette communauté s'est littéralement passé ainsi; aucun doute ne s'élève en lui, aucune réflexion ne le trouble. Si son horizon est assez étendu pour qu'il aperçoive sa religion à côté des autres, et qu'il la compare avec elles, voici la forme que prend son jugement : ce que les Païens racontent de leurs dieux, les Musulmans de leur prophète, est faux; au contraire, ce que les livres bibliques racontent des actions de

Dieu, du Christ et des autres hommes divins, est vrai. Cette opinion générale est devenue, dans la théologie, la proposition : que le christianisme se distingue des religions païennes, en ce qu'il n'est pas, comme elles, une religion mythologique, mais qu'il est une religion historique.

Cependant cette proposition ainsi présentée, sans distinction ni développement, n'est que le produit de la limitation de l'individu dans la croyance où il a été élevé, de son incapacité d'avoir autre chose sur elle qu'une affirmation, sur les autres qu'une négation; préjugé sans aucune valeur scientifique, et qui se dissipe de lui-même à la moindre extension du point de vue historique. En effet, plaçons-nous dans une autre communauté religieuse : le fidèle Musulman ne croit trouver la vérité que dans son Coran, et il ne voit que des fables dans la plus grande partie de notre Bible; le Juif actuel ne reconnaît un caractère réel et divin qu'à l'histoire de l'Ancien Testament, il ne le reconnaît pas dans celle du Nouveau Testament. Il en a été de même des croyants des anciennes religions païennes avant la période du syncrétisme. Maintenant qui a raison? Tous ensemble? c'est impossible, puisque leurs assertions s'excluent. Mais lequel en particulier? Chacun réclame pour soi la vérité; les prétentions sont égales. Qui donc décidera? L'origine de chaque religion? mais chacune s'attribue une origine divine. Non seulement la religion chrétienne veut procéder du fils de Dieu, et la religion juive de Dieu par Moïse, mais encore la mahométane se dit fondée par un prophète inspiré de Dieu immédiatement; et de même les Grecs attribuaient à des dieux l'institution de leurs cultes.

« Mais, répond-on, cette origine divine ne repose nulle part sur des documents aussi authentiques que dans les religions juive et chrétienne. Tandis que les cycles mythiques, chez les Grecs et les Latins, sont formés par le recueil de légendes sans garantie, l'histoire biblique a été rédigée par

des témoins oculaires, ou du moins par des gens qui, d'une part, ont été, en raison de leurs rapports avec des témoins oculaires, en état de raconter la vérité, et, d'autre part, ont une probité si manifeste, qu'il ne peut rester aucun doute sur leur intention de la dire. » Cet argument serait en effet décisif, s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements. Car, bien qu'il puisse s'introduire, par le fait de témoins oculaires même, des erreurs, et, par conséquent, de faux rapports, néanmoins la possibilité d'erreurs non préméditées (la tromperie préméditée se fait, du reste, reconnaître facilement) est circonscrite dans de bien plus étroites limites que lorsque le narrateur, séparé des événements par un plus long intervalle, en est réduit à tenir ses renseignements de la bouche des autres.

Prétendre que les écrivains bibliques ont été témoins oculaires ou voisins des événements par eux racontés, ce n'est encore qu'un préjugé causé tout d'abord par les titres que les livres bibliques portent dans notre canon. En tête des livres qui racontent la sortie des Israélites hors de l'Égypte et leur marche dans le désert, est placé le nom de Moïse : ce personnage a été leur chef dans cette entreprise; donc, s'il n'a pas voulu mentir sciemment, il a dû donner une vraie histoire de ces événements, et, si ses rapports avec la divinité ont été tels qu'ils sont décrits dans ces livres, il a été, par cela même, en état de reproduire, avec toute créance, l'histoire antérieure. De même, parmi les documents sur la vie et le sort de Jésus, deux sont revêtus des noms de Matthieu et de Jean; or, ces deux hommes ayant été, presque depuis le commencement jusqu'à la fin, témoins des actes publics de leur maître, ont pu en rédiger des relations les plus dignes de foi; de plus ils ont, d'une part, vécu dans l'intimité avec Jésus et avec sa mère; d'une autre part, ils ont eu un secours surnaturel que, d'après le

dire de l'un d'eux, Jésus a promis à ses disciples; en conséquence, ils ont pu avoir des renseignements sur les aventures de sa jeunesse, dont l'autre rapporte quelques unes.

Mais il est facile de concevoir, et il est depuis longtemps prouvé, qu'il faut peu se fier aux titres qui décorent d'anciens livres, et nommément des livres religieux. Dans les prétendus livres de Moïse, il est question de sa mort et de sa sépulture; qui croit aujourd'hui que Moïse en ait parlé prophétiquement d'avance? Parmi les psaumes, le nom de David est donné à plusieurs qui supposent le malheur de l'Exil, et l'on met dans la bouche de Daniel, Juif de l'Exil de Babylone, des prédictions qui n'ont pas pu être écrites avant Antiochus Épiphane. C'est un résultat inattaquable de la critique, que les titres des livres bibliques ne supposent en eux-mêmes rien sur l'origine de ces livres, si ce n'est tantôt le dessein de l'auteur, tantôt aussi l'opinion de l'antiquité juive ou chrétienne. De ces deux points, le premier ne peut rien prouver; pour le second, tout repose sur les articles suivants : 1° Quelle est l'antiquité de cette opinion, et quels garants a-t-elle? 2° Jusqu'à quel point la nature des livres en question s'accorde-t-elle avec cette opinion? Le premier article comprend ce qu'on appelle les raisons extrinsèques; le second, les raisons intrinsèques, en faveur de l'authenticité des livres bibliques. Quant aux Évangiles, dont ici il s'agit seulement, tout l'ouvrage que je soumets au lecteur n'a pas d'autre but que d'examiner, à l'aide de raisons intrinsèques, la croyance que mérite chacun de leurs récits en particulier, et par conséquent la vraisemblance ou l'invraisemblance de leur rédaction par des témoins oculaires, ou du moins par des gens bien informés. Les témoignages extrinsèques, au contraire, peuvent être examinés dans cette Introduction, mais seulement autant que cela est nécessaire pour que l'on juge si ces témoignages peuvent, en soi, donner un résultat précis, lequel se trouverait peut-

être en contradiction avec les résultats fournis par les raisons intrinsèques, ou si ces témoignages, insuffisants par eux-mêmes, ne laissent pas aux raisons intrinsèques la décision entière du problème.

A la fin du second siècle après J.-C., nos quatre évangiles, comme nous le voyons par les écrits de trois docteurs de l'Église, Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien, étaient reconnus comme provenant d'apôtres et de disciples d'apôtres parmi les orthodoxes; et, en qualité de documents authentiques sur Jésus, ils avaient été séparés d'une foule d'autres productions semblables. Le premier, dans l'ordre de notre canon, était supposé rédigé par Matthieu, qui, dans tous les catalogues, est compté au nombre des douze apôtres; le quatrième, par Jean, le disciple chéri du maître; le second, par Marc, l'interprète de Pierre; le troisième, par Luc, le compagnon de Paul (1). Mais nous avons aussi des témoignages d'écrivains plus anciens, soit dans leurs propres écrits, soit dans des citations faites par d'autres.

On rapporte ordinairement au premier évangile le témoignage de Papias, évêque d'Hiérapolis. Papias, qui avait été auditeur, ἀκουστὴς, de Jean (probablement le Prêtre), et que l'on suppose avoir été martyrisé sous Marc-Aurèle, 161-180 (2), rapporte que l'apôtre Matthieu avait écrit les *mémorables*, τὰ λόγια, *les mémorables du Seigneur*, τὰ κυριακά (3). Pressant la signification du mot λόγια, Schleiermacher a voulu tout récemment entendre par là une collection seulement des discours de Jésus (4). Mais là où Papias parle de Marc, il emploie, comme phrases équivalentes, les mots : *faire un traité des mémorables du Seigneur*, σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιεῖσθαι; et les mots : *écrire*

(1) Voyez les passages dans De Wette, *Einleitung in d. N. T.*, § 76.
(2) Voyez Gieseler, K. G., 1, S. 145 f.
(3) Euseb., H. E., 3, 39.
(4) Sur le témoignage de Papias relatif à nos deux premiers évangiles, dans *Ullmann's Studien*, 1832, 4, S. 735 f. Credner s'accorde avec lui, *Einleitung in das N. T.*, 1, S. 91.

les dits ou les gestes du Christ, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν. On voit donc que le mot λόγια désigne un écrit comprenant la vie et les actes de Jésus (1), et que les Pères de l'Église ont eu raison d'entendre le témoignage de Papias d'un évangile complet (2). Il est vrai qu'ils le rapportaient d'une manière précise à notre premier évangile. Or, le fait est qu'il ne se trouve aucune spécification de cet évangile dans les paroles du Père apostolique; loin de là, le livre apostolique dont il parle ne peut pas être immédiatement identique avec cet évangile, puisque, au dire de Papias, Matthieu avait écrit en langue hébraïque, ἑβραΐδι διαλέκτῳ; et c'est une pure supposition des Pères de l'Église quand ils admettent que notre Matthieu grec est une traduction de cet original hébraïque (3). Des sentences de Jésus et des récits sur son compte, qui correspondent plus ou moins exactement à des sections dans notre Matthieu, se trouvent cités, en grand nombre, dans les œuvres, non toujours authentiques à la vérité, des autres Pères apostoliques (4), mais cités de telle façon que, de ces citations, les unes peuvent avoir été puisées à la tradition orale, et que, pour les autres, les auteurs qui invoquent des documents écrits, ne désignent pas ces documents précisément comme apostoliques (5). Les citations de Justin, martyr, mort en 166, concordent aussi assez souvent avec des passages de notre Matthieu; mais il y a, en même temps, des éléments qui ne se trouvent pas dans nos évangiles de la même façon, et il ne désigne les écrits où il puise que sous le titre de *Mémoires des apôtres*, ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ou *évangiles*, εὐαγγέλια, sans en nommer particulièrement les auteurs (6).

(1) Comme Lucke l'a prouvé, *Studien*, 1833, 2, S. 499 f.

(2) Voyez dans De Wette, *Einleitung in d. N. T.*, § 97.

(3) Hieron., *De vir. illust.*, 3.

(4) Gieseler, K. G. S. 113 ff.

(5) De Wette, *Einl. in die Bibel A. u. N. T.*, 1 Thl. (*Einl. in d. A. T.*). § 18.

(6) De Wette, l. c., § 19, und *Einl. in d. N. T.*, § 66 f.

L'adversaire du christianisme, Celse (après 150), dit aussi que les disciples de Jésus ont écrit son histoire (1), et il fait allusion à nos évangiles actuels quand il parle de leur désaccord sur le nombre des anges à la résurrection de Jésus (2); mais il n'indique pas les auteurs d'une manière plus précise, autant du moins que nous pouvons le voir dans Origène (3).

Nous avons du même Papias, qui donne la notice sur Matthieu, un témoignage sur Marc, témoignage qui même provient de la bouche du πρεσβύτερος Johannes. Il y est dit que Marc, qui, suivant Papias, avait été interprète de Pierre, ἑρμηνευτὴς, avait, d'après les renseignements de ce dernier, et de souvenir, consigné par écrit les discours et les actions de Jésus (4). Les écrivains ecclésiastiques supposent également que cette indication se rapporte à notre second évangile; mais le passage de Papias n'en dit rien, et même il ne convient nullement à cet évangile. En effet, notre second évangile ne peut avoir été puisé dans le souvenir des enseignements de Pierre, c'est-à-dire provenir d'une source particulière et primitive; car on prouve qu'il a été composé à l'aide du premier et du troisième, quand ce ne serait que de mémoire (5). Ce que Papias dit plus loin, que Marc n'a pas écrit *avec ordre*, οὐ τάξει, ne convient pas davantage à l'évangile en question. Il ne peut pas indiquer par là une falsification dans l'arrangement chronologique, car il attribue à Marc le plus sévère attachement à la vérité; senti-

(1) Dans Orig., *C. Cels.*, 2, 16.

(2) *Ibid.*, 5, 56.

(3) L'authenticité de l'évangile de Matthieu a été tellement ébranlée par les attaques récentes de Schulz, Sieffert et Schneckenburger, et si peu restaurée par les défenses de Kern et d'Olshausen, que Tholuck, dans son livre *Sur la Crédibilité de l'histoire évangélique*, où il essaie de démontrer l'authenticité des autres évangiles, n'entreprend pas, à l'égard de celui de Matthieu, cette démonstration *comme menant trop loin.* (P. 240.)

(4) Euseb., *H. E*, 3, 39.

(5) Cela a été porté jusqu'à l'évidence par Griesbach : Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse demonstratur, dans ses *Opusc. acad.*, ed. Gabler, vol. 2, n° 22. Comparez Saunier, *Ueber die Quellen des Evangeliums des Markus*, 1825.

ment qui a dû le détourner de toute tentative de forger une chronologie, outre la certitude qu'il avait d'être sans aucun moyen pour y réussir. Papias n'a donc pu vouloir lui attribuer qu'une négligence complète de tout enchaînement chronologique, et cette négligence n'existe nullement dans le second évangile (1). Dans de telles circonstances, que peuvent signifier les échos que notre second évangile semble trouver, de la même façon que le premier, chez les plus anciens écrivains ecclésiastiques?

Luc, compagnon de Paul, a-t-il écrit un évangile? Sur ce point il manque un témoignage de l'antiquité et du poids de celui de Papias pour Matthieu et Marc. Mais il y a, en faveur de cet évangile, un témoignage d'une espèce particulière qui, sans pour cela provenir absolument de Luc, provient du moins d'un compagnon de Paul; ce témoignage est dans les Actes des apôtres : on doit conclure, d'après le préambule du troisième évangile et celui des Actes (et pour le reste la teneur de ces deux livres ne contredit aucunement cette conclusion) qu'ils sont du même écrivain ou du même compilateur. Or, le rédacteur des Actes des apôtres, dans quelques chapitres de la seconde moitié (16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-17; 27, 1-28, 16) parle de lui et de l'apôtre Paul à la première personne du pluriel (*nous avons cherché*, ἐζητήσαμεν, *nous avons été appelés*, προσκέκληται ἡμᾶς, etc.); par conséquent il se donne comme son compagnon. A la vérité, la teneur de plusieurs autres narrations de ce livre sur l'apôtre, tantôt incertaine, tantôt merveilleuse, tantôt même en contradiction avec des lettres authentiques de Paul, est d'une conciliation difficile, et l'on ne comprend pas pourquoi l'auteur n'invoque une pareille relation avec un des plus illustres apôtres, ni dans le préambule des Actes, ni dans celui de l'évangile; de sorte qu'on en est venu à

(1) Comparez Schleiermacher, Mémoire cité, dans *Ullmann's Studien*, 1832, 4, S. 736 ff.

conjecturer que peut-être ces passages, où le narrateur parle de lui-même comme acteur dans les événements, appartiennent à des mémoires d'un autre écrivain qu'il n'aurait fait qu'intercaler dans son livre (1). Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il se pourrait que le compagnon de Paul eût composé ces deux écrits dans un temps et dans des circonstances où nulle influence apostolique ne le protégeait plus contre les influences de la tradition; et quant à rejeter des récits traditionnels uniquement parce qu'il ne les aurait pas entendu raconter à Paul, il est impossible qu'il s'y soit jamais décidé, pour peu que ces récits lui aient paru édifiants et croyables; or, certes il n'était pas dans une disposition d'esprit à s'effrayer d'histoires de miracles. Mais, dit-on, les Actes des apôtres s'interrompent à l'emprisonnement de deux ans que Paul subit à Rome : ainsi ce second travail du disciple des apôtres (les Actes) doit avoir été composé pendant ce temps, 63-65 après J.-C., avant la décision du procès de Paul, et par conséquent son premier travail (l'évangile) ne peut avoir été écrit plus tard (2). Mais cette interruption des Actes des apôtres peut avoir eu bien d'autres motifs (3), et, par elle-même, elle ne suffit en aucune façon pour décider de la valeur historique de l'évangile (4).

On pourrait attendre sur Jean un témoignage semblable à celui de Papias sur Matthieu, de Polycarpe, qui, mort en 167, a encore, dit-on, vu et entendu cet apôtre (5). Sans doute il ne faut rien conclure, contre notre quatrième évangile, du silence qui est gardé sur ce livre dans la lettre que nous avons encore de Polycarpe, pas plus qu'on ne peut conclure en sa faveur des allusions plus ou moins claires que plusieurs Pères font aux Lettres de Jean (6). Mais ce qui doit étonner, c'est qu'Irénée, ami et disciple de Polycarpe,

(1) De Wette, l. c., § 114.
(2) De Wette, § 116.
(3) Dans De Wette, l. c., et Credner, §§ 56 et 108.
(4) Comp. Credner, 1, p. 154.
(5) Euseb., H. E., 5, 20, 24.
(6) Dans De Wette, § 109.

qui eut dès lors à soutenir contre des adversaires que l'évangile avait été rédigé par Jean, n'invoque, ni à l'occasion de cette polémique, ni nulle part dans son volumineux ouvrage, l'autorité imposante de l'homme apostolique (1). Sans savoir si le quatrième évangile portait dès le commencement le nom de l'apôtre Jean, nous le rencontrons d'abord chez les Valentiniens et les Montanistes, vers le milieu du IIe siècle; et dès lors il est repoussé par les hérétiques appelés Aloges, qui rejetaient l'évangile de Jean et l'attribuaient à Cérinthe, soit parce que les Montanistes y avaient puisé l'idée de leur paraclet, soit aussi parce qu'il ne paraissait pas concorder avec les trois autres évangiles (2). La première citation d'un passage de cet évangile, sous le nom de Jean, se trouve dans Théophile d'Antioche, vers l'an 172 (3). Ainsi les témoignages extrinsèques sont peu de chose en faveur du quatrième évangile; et les théologiens actuels refusant à l'apôtre l'Apocalypse, qui n'est en rien plus mal autorisée, ne sont pas bien venus à faire grand fracas de l'authenticité de l'évangile; c'est ce que Tholuck remarque de son côté (4). Enfin la présence, à Éphèse, de deux Jean, l'apôtre et le prêtre, est une circonstance qui est loin d'avoir été suffisamment comparée aux plus anciens témoignages pour l'attribution, à Jean, de l'Apocalypse d'une part, et, d'autre part, de l'Évangile et des Lettres.

Ainsi les plus anciens témoignages nous disent, tantôt qu'un apôtre ou un homme apostolique a écrit un évangile, mais non si c'est l'évangile qui plus tard a eu cours dans l'Église sous son nom; tantôt qu'il existait de semblables écrits, mais non que ces écrits étaient attribués avec précision à un certain apôtre ou compagnon d'un apôtre. Et cependant, avec toute leur indécision, ces témoignages ne vont pas

(1) De Wette, l. c.

(2) De Wette, l. c.; cf. Gieseler, K. G., 1, S. 154.

(3) *Ad. Autol.*, 2.

(4) Glaubwürdigkeit, S. 283.

plus loin que le commencement du second tiers du IIe siècle, tandis que les citations précises ne commencent que dans la seconde moitié de ce IIe siècle. D'après tous les calculs de probabilité, les apôtres avaient cessé de vivre dans le courant du Ier siècle, même Jean, qu'on prétend être mort vers l'an 100 après J.-C. (1), mais sur l'âge et la fin duquel on a de bonne heure raconté des fables (2). Quelle latitude pour leur attribuer des écrits dont ils n'étaient pas les auteurs! Les apôtres, dispersés, meurent l'un après l'autre dans la seconde moitié du Ier siècle; la prédication évangélique se propage peu à peu dans l'empire romain, et se fixe de plus en plus d'après un type déterminé. De là tant de sentences conformes à des passages de nos évangiles actuels, sentences que nous trouvons citées par les plus anciens auteurs ecclésiastiques sans indication de source, et qui ont été indubitablement puisées à la tradition orale. Mais bientôt cette tradition fut consignée dans différents écrits, de l'un ou de l'autre desquels peut-être un apôtre a donné les traits principaux; écrits qui au commencement n'avaient point encore de forme fixe, et qui pour cela eurent à subir beaucoup de remaniements, comme le prouvent l'exemple de l'évangile des Hébreux et les citations de Justin. Ces écrits furent d'abord dénommés, ce semble, non d'après des auteurs déterminés, mais tantôt, comme l'évangile des Hébreux, d'après le cercle de lecteurs parmi lesquels chacun de ces livres fut premièrement en usage; tantôt d'après l'apôtre ou l'évangéliste dont les communications orales ou les notes avaient été mises par l'un ou l'autre sous forme de récit certain; le κατὰ qui est dans le titre du premier évangile, paraît avoir eu primitivement cette signification (3). Du reste, il fut naturel de supposer que les documents sur Jésus qui étaient dans la circulation et que l'Église avait adoptés,

(1) Dans Gieseler, S. 110. — (2) Le même, l. c.; et De Wette, l. c., § 108. — (3) Schleiermacher, l. c.

provenaient de ses disciples : aussi Justin et Celse attribuaient-ils les écrits évangéliques aux apôtres en général ; aussi les écrits isolés étaient-ils rapportés à tel ou tel apôtre ou disciple d'apôtre, suivant que quelque chose d'oral ou d'écrit provenait de tel ou tel, servait de noyau à un écrit évangélique, ou peut-être seulement suivant que tel ou tel jouissait d'une considération particulière dans une contrée ou dans un parti. L'évangile des Hébreux a passé par ces trois sortes de dénominations, appelé εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, d'après le cercle de ses lecteurs, puis plus tard, d'une façon générale, *evangelium juxta duodecim apostolos*, enfin d'une manière précise *secundum Matthæum* (1).

Mais, dit-on, en accordant même que nous n'ayons, dans aucun de nos évangiles, la relation d'un témoin oculaire, il paraît incroyable qu'à une époque où tant de témoins oculaires vivaient, il se soit formé, dans la Palestine même, des légendes non historiques sur Jésus et des recueils de ces légendes. Qu'au temps des apôtres, disons-le d'abord, des recueils de récits sur la vie de Jésus aient déjà été dans une circulation générale, et qu'un de nos évangiles en particulier ait été connu d'un apôtre et reconnu par lui, c'est ce qui ne pourra jamais être prouvé. Quant à la naissance d'anecdotes isolées, il ne faut que développer davantage les idées qu'on se fait de la Palestine et de témoins oculaires, pour comprendre que ces idées n'empêchent nullement d'admettre que des légendes aient été créées de si bonne heure. Qui nous dit donc qu'elles ont dû justement se former dans les lieux de la Palestine où Jésus avait résidé le plus longtemps, et où les vrais événements de sa vie étaient connus ? Quant aux témoins oculaires, si par là on entend les apôtres, il faudrait leur attribuer une véritable ubiquité, pour qu'ils eussent pu déraciner les légendes non historiques sur Jésus partout où elles germaient et prenaient

(1) De Wette, l. c.

croissance. Si l'on entend, au contraire, dans un sens plus large, des témoins oculaires qui, sans avoir constamment accompagné Jésus, ne l'aient vu qu'une fois ou deux, ils ont dû être fort disposés à remplir, par des imaginations mythiques, les lacunes de ce qu'ils savaient sur le cours de sa vie (1).

On objecte surtout que la formation d'une pareille masse de mythes est incompréhensible dans un âge déjà historique tel que l'époque des premiers empereurs romains. Mais l'idée d'un âge historique est une idée très étendue, et il ne faut pas non plus qu'elle nous fasse illusion. Pour tous les lieux situés sous un même méridien, le soleil, dans la même saison, n'est pas visible au même moment; ceux qui habitent sur le sommet des montagnes ou sur des plaines élevées l'aperçoivent plus tôt que ceux qui résident dans des gorges et dans des vallées profondes; de même le temps historique ne se lève pas pour toutes les nations à la même époque. Le peuple, en Galilée et en Judée, n'a pas dû, par cela seul que la Grèce, avec sa culture développée, et Rome, capitale du monde, avaient atteint dès lors un certain degré, avoir atteint de son côté le même degré. Loin de là, il régnait, même dans les centres de la civilisation à cette époque, il régnait, pour me servir d'une phrase rebattue dans les résumés historiques et qu'on semble maintenant vouloir oublier tout à coup, la superstition à côté de l'incrédulité, l'illuminisme à côté du doute.

Mais, dit-on, le peuple juif avait depuis longtemps l'habitude d'écrire. Sans doute, et même la période brillante de sa littérature était déjà passée; ce n'était plus une nation croissante, et par conséquent productive, c'était une nation sur son déclin. Mais, durant même tout le cours de son existence politique, le peuple hébreu n'a jamais eu, à vrai dire, un sentiment net de l'histoire; ses livres historiques

(1) Comparez George, *Ueber Mythus und Sage*, S. 125.

les plus récents, par exemple ceux des Macchabées, et même les ouvrages de Josèphe, ne sont pas exempts de récits merveilleux et extravagants. Dans le fait, il n'y a pas de sentiment nettement historique tant que l'on ne comprend pas l'indissolubilité de la chaîne des causes finies et l'impossibilité des miracles. Cette compréhension, qui manque à tant d'hommes, même de notre temps, existait encore moins à l'époque dont il s'agit dans la Palestine, et, en général, dans l'empire romain parmi la grande masse. Si une conscience, dans laquelle la porte n'est pas fermée au merveilleux, est entraînée complétement par le torrent de l'exaltation religieuse, elle pourra trouver tout croyable; et si cette exaltation s'empare d'une grande foule, une nouvelle faculté productrice s'éveillera, même chez le peuple le plus épuisé. Une telle exaltation n'avait pas besoin, pour naître, de miracles comme ceux qui sont racontés dans les évangiles; et, pour en concevoir la production, il suffit de savoir quel était, à cette époque, l'appauvrissement religieux, appauvrissement si grand, qu'il inspirait aux esprits qui sentaient le besoin de la religion, du goût pour les formes de culte les plus extravagantes, et de se rappeler quelle énergique satisfaction religieuse s'offrait dans la croyance à la résurrection du Messie mort, et dans le fond même de la doctrine de Jésus.

§ XIV.

La possibilité de l'existence de mythes dans le Nouveau Testament est prouvée par des raisons intrinsèques.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit que les témoignages extrinsèques sur la rédaction de nos évangiles, loin de nous forcer à croire que ces livres aient été composés par des témoins oculaires, ou seulement par des personnes bien informées, sont absolument insuffisants pour décider un problème dont la solution ne dépend plus que des raisons

intrinsèques, c'est-à-dire de la nature même des récits évangéliques. En conséquence, mon ouvrage actuel ayant pour but l'examen de chacun de ces récits en particulier, je pourrais passer immédiatement de l'Introduction au corps même du traité. Cependant il peut paraître utile de faire précéder cette recherche spéciale d'une question générale : c'est de savoir jusqu'à quel point l'existence de mythes, dans la religion chrétienne, est compatible avec le caractère de cette religion, et jusqu'à quel point encore il est loisible, en vertu de la nature dominante des récits évangéliques, de les considérer comme des mythes. Remarquons toutefois que, si l'examen critique des détails qui va suivre dans mon livre réussit à prouver l'existence positive de mythes dans le Nouveau Testament, la démonstration préliminaire de la possibilité de cette existence devient ici quelque chose de superflu.

Si nous comparons les religions de l'antiquité, appelées mythologiques, avec les religions juive et chrétienne, nous serons frappés certainement de plusieurs différences entre les histoires sacrées des premières et les histoires sacrées des deux dernières. Avant tout, on fait ordinairement remarquer que l'histoire sacrée de la Bible se distingue essentiellement, par son caractère et sa valeur morale, des légendes divines des Indiens, des Grecs, des Romains, etc. « Dans les unes, dit-on, il s'agit des combats, des amours de Crichna, de Jupiter, et de tant de récits qui choquaient déjà le sentiment moral des païens éclairés, et qui révoltent le nôtre ; dans les autres, le cours entier de la narration n'offre rien qui ne soit digne de Dieu, qui ne soit propre à instruire l'intelligence, à élever le cœur.» Ici, d'une part, on peut répondre, au nom du paganisme, que l'apparence immorale de plusieurs récits tient à ce que la signification primitive en a été, plus tard, mal comprise ; d'autre part, on a contesté à l'Ancien Testament que la pureté morale

régnât dans toutes les parties de son histoire. Il est vrai que ces objections n'ont pas toujours été bien fondées; car on n'y distinguait pas suffisamment ce qui est attribué à des individus humains, qui sont loin d'être représentés comme des modèles sans tache, de ce qui est attribué à Dieu et approuvé par lui (1). Remarquons pourtant que certains ordres divins, tels que celui qui fut donné aux Israélites de dérober des vases d'or à leur sortie d'Égypte, ne sont guère moins choquants, pour un sentiment moral développé, que les vols du Mercure grec. Au reste, quand on accorderait que cette différence est aussi tranchée que possible (et elle l'est certainement pour le Nouveau Testament), néanmoins elle ne constituerait nullement une preuve du caractère historique des récits de la Bible; car si une histoire sacrée immorale est nécessairement fausse, l'histoire sacrée la plus morale n'est pas nécessairement vraie.

« Mais, dit-on, il y a trop de choses incroyables, incompréhensibles dans les fables païennes, tandis qu'il ne se trouve rien de pareil dans l'histoire biblique, pourvu qu'on admette seulement l'intervention immédiate de Dieu. » Sans doute, pourvu qu'on l'admette. Autrement, les merveilles dans la vie d'un Moïse, d'un Élie, d'un Jésus, les apparitions de la divinité et des anges, pourraient sembler aussi peu croyables que ce que les Grecs racontent de leur Jupiter, de leur Hercule, de leur Bacchus; si, au contraire, on suppose le caractère divin ou la descendance divine de ces personnages, leurs actions et leurs aventures mériteront autant de croyance que celles des hommes bibliques, avec une supposition semblable. « Pas autant, pourra-t-on répondre; car, si Vichnou a paru dans les trois premiers

(1) Ce fut également ce défaut de distinction qui conduisit les Alexandrins à mainte allégorie, les deistes à des objections et des railleries, les surnaturalistes à des perversions du sens littéral, telles que celle qu'a imaginée tout récemment Hoffmann (*Christoterpe auf* 1838, S. 184) pour expliquer la conduite de David à l'égard des Ammonites vaincus.

avatara sous la forme de poisson, de tortue et de sanglier; si Saturne a dévoré ses enfants; si Jupiter s'est métamorphosé en taureau, en cygne, ce sont des récits bien autrement incroyables que ceux où l'on voit Jehovah, avec une forme humaine, joindre Abraham sous le térébenthinier, ou apparaître à Moïse dans le buisson ardent. » C'est là le caractère extravagant de la mythologie païenne, et il est vrai que plusieurs récits de l'histoire biblique en ont une forte teinte, par exemple, les narrations sur Balaam, Josué, Samson; mais ce caractère y est moins saillant, et il n'en forme pas le trait général, comme dans la religion indienne, et même dans certaines parties de la religion grecque. Mais comment cela serait-il décisif dans la question? On en peut conclure que l'histoire biblique sera moins éloignée de la vérité que la fable indienne ou grecque, mais nullement que l'histoire biblique soit vraie, ou ne puisse rien contenir de dû à l'imagination.

« Mais, dit-on, les sujets de la mythologie païenne sont en grande partie tels, que l'on sait d'avance, avec certitude, qu'ils ne sont que pure fiction; au lieu que l'existence réelle de ceux de l'histoire biblique est incontestable. Un Brahma, un Ormuzd, un Jupiter, n'ont jamais existé; mais il existe un Dieu, un Christ, et il a existé un Adam, un Noé, un Abraham, un Moïse. » L'existence d'un Adam, d'un Noé, a déjà été révoquée en doute comme celle de ces individus de la religion païenne, et est sujette en effet au doute; d'un autre côté, la légende grecque d'Hercule, de Thésée, d'Achille et d'autres héros, peut renfermer quelque chose d'historique. Mais ce n'est pas là qu'il faut s'arrêter; car, si d'abord on se borne à conclure seulement qu'en cela encore l'histoire biblique est moins loin de la vérité que le mythe païen, sans en conclure que l'histoire biblique doive être vraie, néanmoins l'esprit ne peut s'empêcher de rattacher à cette différence une remarque pleine de conséquences

qui rend vraies les deux autres différences déjà signalées. Allons donc plus loin, et voyons à quels caractères nous reconnaissons que les dieux grecs sont des êtres fictifs. N'est-ce pas parce que des choses leur sont attribuées, incompatibles avec l'idée de Dieu? Au contraire, le dieu biblique est pour nous le dieu véritable, parce que, dans ce que la Bible dit de lui, il ne se montre rien d'inconciliable avec l'image que nous nous faisons de la divinité. Sans compter que la multiplicité des divinités païennes et les détails de leurs volontés et de leurs actes sont en contradiction avec cette image, ce qui nous choque tout d'abord, c'est que les dieux eux-mêmes ont une histoire; ils naissent, croissent, se marient, engendrent des enfants, accomplissent des exploits, livrent des combats, subissent des labeurs, triomphent et sont vaincus. Or, notre idée de l'être absolu n'est pas conciliable avec l'idée d'un être sujet au temps et au changement, en butte aux réactions et aux souffrances. Donc des récits où les êtres divins sont ainsi représentés n'ont rien d'historique et sont des mythes.

C'est dans ce sens que l'on soutient que, dans la Bible, l'Ancien Testament même ne renferme pas de mythes. A la vérité, l'histoire de la création avec sa succession de jours de travail et son repos final après l'œuvre accomplie; l'expression, souvent répétée dans le cours ultérieur du récit, que Dieu s'est repenti; à la vérité, dis-je, ces dires et d'autres semblables ne peuvent guère échapper au reproche d'attribuer à Dieu un caractère temporel. Aussi, est-ce à cela que se sont attachés ceux qui ont voulu interpréter mythiquement cette histoire primitive. De même encore, raconter des apparitions divines ou des miracles opérés par la Divinité même, c'est supposer que Dieu se montre ou agit exclusivement dans un lieu déterminé, dans un moment déterminé; et tous ces récits permettent de soutenir que c'est faire descendre Dieu dans le temps, et assimiler son mode

d'agir à celui des hommes. Néanmoins on peut, en général, dire de l'Ancien Testament que l'idée de Dieu n'y paraît point souffrir d'atteinte du caractère temporel que l'on y donne à son mode d'agir ; ce caractère temporel s'y montre plutôt comme une simple forme, comme une apparence inévitable produite par les bornes nécessaires qui limitent, chez l'homme, et surtout chez l'homme non éclairé par la science, le pouvoir de l'expression. Dire dans l'Ancien Testament : Dieu fit une alliance avec Noé, avec Abraham, conduisit plus tard son peuple hors de l'Égypte, lui donna des lois, l'amena dans la terre promise, lui suscita des juges, des rois, des prophètes, et le punit enfin de sa désobéissance par l'exil ; c'est toute autre chose, chacun le remarque, que de raconter de Jupiter qu'il naquit, en Crète, de Rhée, qu'il y fut caché dans une caverne aux regards de son père Saturne, qu'ensuite il enchaîna son père, délivra les Uranides, vainquit, avec leur aide, et avec la foudre qu'il tenait d'eux, les Titans rebelles, et enfin partagea le monde entre ses frères et ses enfants. La différence essentielle entre les deux tableaux, c'est que, dans le tableau païen, le dieu lui-même est un être sujet à développement, autre à la fin qu'au commencement, et qu'en lui et pour lui quelque chose se produit et s'accomplit. Au contraire, dans le tableau biblique, ce n'est que du côté du monde que quelque chose change, Dieu persiste dans son identité absolue : *il est celui qui est*, suivant l'expression de la Bible ; et ce qui, en lui, paraît appartenir au temps, n'est qu'un reflet superficiel projeté sur son mode d'agir par la marche des choses du monde, marche qu'il a causée et qu'il dirige. Dans la mythologie païenne, les dieux ont une histoire ; dans l'Ancien Testament, Dieu n'en a point ; son peuple seul en a une ; et si par le nom de mythologie on entend essentiellement une histoire des dieux, il est vrai que la religion hébraïque n'a pas de mythologie.

La religion chrétienne tient de la religion hébraïque la connaissance de l'unité et de l'immuabilité de Dieu. Si le Christ naît, croît, fait des miracles, souffre, meurt et ressuscite, ce sont les actes et une destinée du Messie, et, au-dessus, Dieu demeure dans son immuable identité. Ainsi, en tant que le mot mythologie est pris dans le sens indiqué plus haut, le Nouveau Testament ne connaît pas non plus de mythologie. Cependant, en face de l'Ancien Testament, la position est quelque peu changée. Jésus s'appelle le fils de Dieu, non dans le même sens que les rois théocratiques qui ont porté ce titre, mais comme engendré véritablement par l'esprit divin, ou parce que le Verbe divin est incarné en lui. Or, il ne fait qu'un avec son père, et la plénitude de la divinité réside en lui; donc il est ici plus que Moïse; agir et souffrir ne sont pas chez lui des choses extérieures à la divinité; et, bien qu'il ne faille pas se représenter le rapport de la divinité avec Jésus comme un rapport de souffrance pour la nature divine, néanmoins ici, d'après le Nouveau Testament, et surtout d'après la doctrine subséquente de l'Église, c'est toujours un être divin qui vit et souffre, et ce qui lui arrive a une valeur et une signification absolues. Ainsi, en appelant mythe une histoire des dieux, on pourrait admettre que, de ce côté, le Nouveau Testament participe, plus que l'Ancien Testament, du caractère mythique. Mais, si l'on insiste pour donner à l'histoire de Jésus le titre de mythique, il faut remarquer que cette dénomination non seulement ne préjuge rien sur le fond de la question historique, mais même est sans importance aucune pour la solution à intervenir. En effet, c'est l'immuabilité de Dieu qui ne peut souffrir aucune atteinte; or, l'entrée en une existence passagère comme celle du Messie, laissant en dehors cette immuabilité, ne contredit pas l'idée de Dieu; donc l'histoire évangélique, bien que portant la désignation de mythique, pourrait encore être vraie historiquement.

Ainsi l'histoire biblique ne blesse pas notre conception de Dieu de la même manière que la mythologie païenne; elle n'est donc pas, comme elle, marquée tout d'abord, par cela seul, du caractère de la fiction, sans cependant que le caractère historique, remarquons-le bien, en soit encore aucunement garanti. Mais il est une autre question qu'il faut examiner : l'histoire biblique n'est-elle pas moins en accord avec notre conception du monde qu'avec notre conception de Dieu, et ce désaccord ne la dépouille-t-il pas de toute réalité historique?

Dans l'antiquité, et surtout dans l'Orient, avec une direction religieuse prédominante et une connaissance fort petite des lois de la nature, on se représentait l'enchaînement des êtres et des existences dans le monde comme quelque chose d'assez lâche; on croyait pouvoir s'élancer dans l'infini de chaque point de cette chaîne, et considérer Dieu comme la cause immédiate de chaque changement dans la nature et dans l'humanité. Telle est aussi la conception dans laquelle l'histoire biblique a été écrite. Sans doute, dans cette histoire, Dieu n'opère pas tout par lui-même; jamais homme raisonnable n'a pu, dans l'ordre des choses finies, concevoir de la sorte la production des phénomènes; la connexion des causes, en une foule de cas, assiége notre esprit d'une manière trop immédiate pour le permettre. Mais il règne, dans l'Ancien Testament, une disposition générale à dériver directement de Dieu tout, même les événements particuliers, pour peu qu'ils paraissent avoir quelque gravité. C'est lui qui donne la pluie et le soleil; il envoie le vent d'est et d'orage; il dispense la guerre, la famine, la peste; il endurcit les cœurs, il les amollit; il inspire des pensées et des résolutions. Ce sont surtout ses instruments choisis et ses favoris sur lesquels et par lesquels il agit immédiatement : l'histoire du peuple d'Israël offre à chaque pas les traces de son intervention directe; par Moïse, Élie,

Jésus, il a opéré des choses à jamais impossibles dans le cours régulier de la nature.

En contradiction avec cette opinion antique, les modernes doivent à une série des plus pénibles recherches prolongées pendant des siècles, de concevoir que tout dans le monde est enchaîné par une chaîne de causes et d'effets qui ne souffre aucune interruption. A la vérité, les choses particulières et les sphères des choses ne sont pas tellement circonscrites dans leurs limites respectives qu'elles demeurent inaccessibles à une action, à une interruption du dehors : loin de là, les influences d'un objet ou d'un règne de la nature s'engrènent les unes dans les autres ; le libre arbitre de l'homme brise le développement de mainte chose, et les causes naturelles réagissent, à leur tour, sur la liberté humaine. Mais toujours est-il que l'universalité des choses finies forme un cercle immense qui, devant, il est vrai, son existence et sa constitution présente à une cause supérieure, demeure impénétrable à quoi que ce soit venant du dehors. Cette conviction est tellement entrée en la conscience du monde moderne que, dans la vie réelle, croire ou soutenir que l'action divine s'est manifestée quelque part immédiatement, c'est se faire considérer comme un ignorant ou un imposteur. Et même cette conviction a été poussée jusqu'à l'extrême : quand les lumières modernes eurent engendré une opinion directement opposée à celle de la Bible, ou bien on écarta complétement la causalité divine, ou bien on ne lui laissa d'action immédiate que dans la création, supposant qu'à partir de ce moment, cette action était devenue médiate, c'est-à-dire que Dieu n'agissait plus sur le monde que par la direction même qu'il lui avait donnée en le créant. Du point de vue où l'on aperçoit, dans la nature et dans l'histoire, un tissu serré de causes finies et d'effets, il était impossible de considérer comme de l'histoire les récits bibliques dans lesquels ce tissu paraît troué, en d'innom-

brables endroits, par l'intervention de la causalité divine.

A la vérité, un examen plus attentif montra que, si l'opinion antique détruisait l'idée du monde, l'opinion moderne détruisait l'idée de Dieu, même lorsqu'elle n'en niait pas directement l'existence. Car, ainsi qu'on l'a remarqué souvent et avec raison, ce n'est plus un dieu et un créateur, c'est un artiste limité et fini qui n'agit immédiatement sur son œuvre qu'au moment où il la produit, qui ensuite l'abandonne à elle-même; en un mot, qui se trouve, avec la plénitude de son activité, exclu d'un cercle de l'existence. Aussi, afin de conserver au monde son enchaînement, à Dieu son activité infinie, a-t-on songé à réunir les deux opinions, et à sauver par là la vérité de l'histoire biblique. On dit donc que, dans la règle, le monde ne se meut que suivant l'enchaînement des causes et des effets qui y sont liés, et que Dieu n'agit sur le monde que médiatement; mais que, dans des cas particuliers et quand il le juge nécessaire pour un but spécial, il ne s'est pas ôté le pouvoir d'intervenir immédiatement dans le cours des changements temporels (1). Telle est maintenant la doctrine du supranaturalisme moderne, et il est visible que c'est un faux essai de conciliation; car, bien loin d'éviter les vices des deux opinions opposées, elle les réunit et y joint une nouvelle faute, la contradiction de deux opinions mal rapprochées. En effet, l'enchaînement de la nature et de l'histoire reste rompu comme dans l'antique opinion de la Bible, et l'activité de Dien est bornée comme dans l'opinion opposée. A quoi il faut ajouter qu'en admettant que Dieu agit tantôt médiatement et tantôt immédiatement sur le monde, on introduit dans son action un changement, et par conséquent un élément temporel; reproche qu'on peut aussi adresser à la Bible, en tant qu'elle distingue, dans l'activité divine, des

(1) Heydenreich, *Ueber die Unzulæssigheit u. s f*, 1 Stück. Comparez Storr, *Doct. christ.*, § 35 *et seq.*

actes particuliers; et à l'opinion opposée, en tant qu'elle distingue l'action de Dieu dans la création de son action dans la conservation du monde.

Si donc l'idée de Dieu exige une action immédiate, l'idée du monde, une action simplement médiate, et si l'on ne peut concilier ces deux actions en admettant entre elles une alternative, il ne reste plus qu'à supposer que toutes les deux sont constamment et perpétuellement réunies c'est-à-dire que l'influence de Dieu sur le monde est toujours double, à la fois immédiate et médiate. A la vérité, soutenir cela, c'est soutenir qu'elle n'est ni l'une ni l'autre, et la distinction qu'on cherche à établir perd toute sa valeur. Essayons de nous représenter plus exactement ces rapports. Si l'on part de l'idée de Dieu, laquelle exige une action immédiate sur le monde, le monde est éternellement, pour Dieu, un tout; au contraire, du point de vue du monde, du fini, le monde est essentiellement quelque chose composé de parties et de fragments, et c'est là ce qui exige pour nous une intervention de Dieu simplement médiate. De sorte qu'il faut dire : Sur le monde, dans son ensemble, Dieu agit immédiatement; mais sur chaque partie il n'agit que par l'intermédiaire de son action sur les autres parties, c'est-à-dire par les lois naturelles (1).

Cette manière de voir, d'après laquelle Dieu n'agit immédiatement que sur l'ensemble, n'est pas plus favorable à la valeur historique de l'histoire biblique que l'opinion examinée plus haut, suivant laquelle Dieu n'agit sur le monde que médiatement. Les miracles que Dieu opéra pour et par Moïse et Jésus ne découlent point de son influence immédiate sur l'ensemble, mais ils supposent une intervention immédiate sur des parties du monde, et contredisent, de la

(1) A cette manière de voir se rangent essentiellement : Wegschneider, *Institut. theol. dogm.*, § 12; De Wette, *Bibl. Dogm. Vorbereitung*; Schleiermacher, *Glaubensl.*, § 46 fr.; Marheinecke, *Dogm.*, § 269 ff. Comparez George, p. 78.

sorte le type régulier de l'action divine. Ici, il est vrai, les supranaturalistes supposent une exception à ce type pour le cercle même de l'histoire biblique, supposition que nous ne pouvons accepter (1), car notre doctrine fait régner les mêmes lois dans tous les cercles des existences et des phénomènes; par conséquent elle déclare, de prime abord, non historique tout récit où ces lois sont violées.

Ainsi c'est le résultat, en apparence singulier si l'on veut, d'un examen général de l'histoire de la Bible, que les religions hébraïque et chrétienne ont leurs mythes comme toutes les autres (2). Ce résultat se confirme encore quand on part de l'idée de religion, et qu'on se demande : Quel est l'élément qui, appartenant à l'essence même de la religion, doit se trouver fondamentalement dans toutes, et en quoi, au contraire, les religions particulières diffèrent-elles ? Si, définissant la religion en regard de la philosophie, on dit que la religion donne à la conscience le même fond de vérité absolue que la philosophie, mais sous forme d'image et non sous forme d'idée, il est aisé de comprendre que le mythe ne peut manquer qu'au-dessous et au-dessus du point de vue propre à la religion, mais que l'existence en est essentiellement nécessaire dans la sphère religieuse.

(1) C'est à cette liberté de toute présupposition que prétend l'ouvrage ici soumis au jugement du lecteur, dans le même sens que l'on pourrait appeler libre de toute supposition un État dans lequel les privilèges de rang, de naissance, etc., ne seraient comptés pour rien. A la vérité, on pourrait dire que cet État fait la supposition que tous les citoyens sont également hommes, de même que notre opinion suppose qu'une même régularité préside à tous les événements. Mais ce n'est là que changer (ce qui peut toujours se faire) une proposition négative en une proposition affirmative. Au contraire, la proposition que des lois particulières ont présidé à l'histoire de la Bible est, en soi, une affirmation; se refuser de l'admettre est une négation. Or, d'après la règle connue, l'affirmation, non la négation, a besoin d'être prouvée. Donc, l'opinion de lois particulières pour la Bible, et non l'opinion contraire, dans le cas où les preuves seraient nulles ou insuffisantes, doit être considérée comme une supposition.

(2) Au contraire, Hoffmann, p. 70, prouve, par une déduction partant du premier homme et de son état primitif imaginaire, que dans la religion de l'Ancien et du Nouveau Testament il ne peut pas y avoir de mythes. Cette démonstration, d'après l'expression même de l'auteur, commence *ab ovo*, c'est-à-dire d'un point indéterminé et auquel on peut commodément donner les conditions dont on a besoin pour ce qu'on veut prouver.

Chez les peuples les plus sauvages et les plus misérables seulement, par exemple chez les Esquimaux et autres semblables, nous trouvons que les hommes ne se sont pas élevés jusqu'à concevoir, en dehors d'eux-mêmes, l'objet de leur religion, mais qu'elle reste renfermée et confondue avec le propre sentiment de leur existence. Ils ne savent rien encore de dieux, d'êtres célestes, de puissances supérieures, et toute leur religion consiste dans l'obscure sensation qu'ils éprouvent en présence de l'ouragan, de l'éclipse de soleil, ou du sorcier. Ensuite la réalité absolue de la religion se dégage de plus en plus de la confusion qui l'obscurcissait, et, cessant d'être subjective, elle devient objective. Alors, des puissances supérieures qui règlent l'existence sont contemplées et adorées dans les objets qui frappent les sens, dans le soleil, dans la lune, dans des montagnes, dans des animaux. Mais, plus la signification que l'on attribue à ces objets est différente de leur état réel, plus l'imagination crée un nouveau monde qu'elle peuple d'êtres divins; et les rapports de ces êtres entre eux, leurs actes et leurs opérations, ne pouvant être imaginés que comme on s'imagine les actions humaines, ne peuvent, non plus, que se présenter avec le caractère de l'histoire et du temps. Lors même que la conscience humaine s'est élevée jusqu'à concevoir l'unité de Dieu, cependant l'existence et l'activité de Dieu ne sont considérées que comme une succession d'actes divins; d'un autre côté, les événements naturels et les actions humaines ne peuvent prendre, dans cette conscience, une signification divine qu'autant qu'elle y croit voir des actes divins et des miracles. C'est à la philosophie qu'il appartient de concilier le monde de la représentation religieuse avec le monde véritable, en montrant que la pensée de Dieu est l'existence de Dieu, et que la révélation spontanée de l'idée divine se reconnaît dans le cours régulier de la vie qui anime la nature et l'histoire.

Que de tels récits, qui représentent comme arrivé ce qui n'arriva jamais, aient été composés sans fraude préméditée, et tenus pour vrais sans une crédulité excessive, c'est ce qui paraît surprenant au premier coup d'œil, et cette objection a été opposée comme une difficulté insurmontable à la conception mythique de plusieurs récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Si cette difficulté était réelle, il serait aussi impossible d'expliquer mythiquement la légende païenne que la légende hébraïque et chrétienne ; et, la mythologie profane ayant surmonté cet obstacle, la mythologie biblique n'y échouera pas. Je transcris ici textuellement un long passage d'un savant fort versé dans la mythologie et dans l'histoire primitive ; je le transcris parce qu'il est clair que les idées préliminaires fournies par la mythologie générale pour l'intelligence de mes propres recherches sur le mythe évangélique ne sont pas encore familières à tous les théologiens.

« Comment, se demande Otfried Müller (1), concilier ces deux choses, à savoir que, dans le mythe, on trouve intimement incorporés le fait et une pure idée, qui n'a jamais eu de réalité historique, et que pourtant les mythes ont été crus et tenus pour vrais ? Cette pure idée, sans réalité historique, dira-t-on, n'est pas autre chose qu'une fiction revêtue des formes d'un récit : or, une fiction de ce genre qui exigerait un concours complet de plan, d'invention et d'exposition, ne peut, sans miracle, avoir été trouvée par plusieurs à la fois ; donc, c'est un seul individu qui en est l'auteur. Et maintenant, comment cet individu a-t-il convaincu tous les autres que son invention n'était pas une fiction ? Admettons-nous qu'il a été un fourbe adroit qui a su persuader les autres par des illusions et de vaines apparences,

(1) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, S. 110 ff. C'est aussi l'avis, quant aux mythes païens, de Ullmann et J. Muller, dans leurs articles sur le présent ouvrage, et de Hoffmann, p. 113. Mais il faut particulièrement comparer George, *Über Mythus und Sage*, S. 15, S. 103.

aidé peut-être en cela par des compères qui certifiaient au peuple avoir aussi vu ce qu'il racontait ? ou bien nous le figurerons-nous comme un homme plus heureusement doué, comme un être supérieur que les autres crurent sur parole, recevant de lui comme une révélation sainte ces mythes sous l'enveloppe desquels il cherchait à leur communiquer des vérités salutaires? Mais il est impossible de prouver qu'une pareille caste de fourbes ait jamais existé dans la Grèce antique (ou dans la Palestine); de plus, la tromperie ainsi arrangée en système, fine ou grossière, intéressée ou philanthropique, ne s'accorde pas, si l'impression faite sur nous par les plus anciennes productions de l'esprit grec (et chrétien) ne nous trompe pas, avec la noble simplicité de ce temps. Nous en venons à penser que l'on ne peut, non plus, supposer au mythe un inventeur dans le sens propre du mot. Or, à quoi mène ce raisonnement? à rien autre chose évidemment qu'à la conclusion suivante : qu'il faut écarter de nos recherches, comme inapplicable à la formation du mythe, toute supposition d'une invention, c'est-à-dire d'un acte prémédité et libre par lequel l'auteur aurait revêtu des apparences de la vérité quelque chose reconnu faux par lui-même ; en d'autres termes, qu'une certaine nécessité préside à la réunion de l'idée et du fait qui sont incorporés dans le mythe ; que ceux qui l'ont formé y ont été conduits par des impulsions qui agissaient sur tous également, et que les deux éléments du mythe s'y sont confondus, sans que les auteurs de cette confusion aient eux-mêmes reconnu la différence des deux éléments et en aient eu conscience. Une certaine nécessité dans la production du mythe, l'ignorance de son caractère parmi ceux qui le produisent, telle est la double idée sur laquelle nous insistons. En la comprenant, nous comprenons en même temps que la discussion pour savoir si le mythe provient d'un individu ou de plusieurs, du poëte ou du peuple, ne porte pas, dans les

cas mêmes où l'on peut la soulever, sur le fond de la question. Car si l'individu, c'est-à-dire le narrateur ne fait qu'obéir, dans l'invention du mythe, aux impulsions qui agissent simultanément sur le moral des autres, c'est-à-dire des auditeurs, il n'est plus que l'organe par lequel tous parlent, l'habile interprète qui sait, le premier, donner la forme et la couleur à ce que tous voudraient exprimer. Il est cependant possible que l'idée simultanée de cette nécessité et de cette ignorance paraisse obscure et même mystique à plusieurs de nos antiquaires (et de nos théologiens), et le paraisse parce qu'une telle faculté de produire des mythes n'a plus d'analogue dans l'intelligence des hommes d'aujourd'hui. Mais l'histoire ne doit-elle pas accepter même ce qui est étrange, quand elle y est conduite par une recherche sans prévention? »

Aussitôt Müller, prenant pour exemple le mythe grec d'Apollon et de Marsyas, fait voir comment des mythes même compliqués, à la formation desquels plusieurs circonstances, éloignées en apparence, ont dû concourir, peuvent s'être ainsi développés insciemment. « Dans les fêtes d'Apollon, dit-il, on jouait ordinairement de la harpe, et la piété des fidèles voulait voir dans le dieu l'auteur et l'inventeur de cette harmonie. En Phrygie, au contraire, la musique de la flûte était nationale, et attribuée de la même manière à un génie indigène, Marsyas. Les anciens Grecs sentirent que l'une de ces musiques était essentiellement opposée à l'autre; Apollon devait détester le son amorti ou sifflant de la flûte, et par conséquent haïr Marsyas. Ce n'était pas assez; il fallait qu'il triomphât de Marsyas, afin que le Grec jouant de la harpe pût regarder l'instrument inventé par le dieu comme l'instrument le meilleur. Mais pourquoi le malheureux Phrygien dut-il être justement écorché? Voici simplement l'origine du mythe. Auprès du château de Celænæ, en Phrygie, dans une caverne d'où sort un fleuve ou

torrent appelé Marsyas, était suspendue une outre que les Phrygiens appelaient l'outre de Marsyas; car Marsyas, comme le Silène grec, était un demi-dieu caractérisant l'exubérance des sucs de la nature. Quand donc un Grec ou un Phrygien instruit à l'école des Grecs aperçut l'outre, il dut voir clairement comment Marsyas avait fini; sa peau, semblable à une outre, était encore suspendue dans la caverne : Apollon l'avait fait écorcher. Dans tout cela il n'y a aucune fiction arbitraire; beaucoup purent en avoir l'idée, et celui qui le premier l'exprima, savait d'avance que les autres, familiers avec les mêmes conceptions, ne douteraient pas de la chose un seul moment.

» La principale raison qui fait que les mythes sont si peu simples dans leur contexte, c'est que pour la plupart ils n'ont pas été formés d'un seul coup. Loin de là, ils se sont développés peu à peu et successivement sous l'action de circonstances et d'événements divers, tant extérieurs qu'intérieurs. Toutes ces impressions diverses ont été reçues par la tradition, qui, vivant dans la bouche du peuple sans s'être encore fixée et immobilisée par l'écriture, était restée muable et flottante; et les mythes n'ont pris la forme sous laquelle ils nous sont parvenus que dans le cours des siècles. (Je montrerai plus bas jusqu'à quel point cette dernière considération est applicable aussi à une grande partie des mythes du Nouveau Testament.) C'est là un fait aussi important que lumineux, et cependant on le perd trop souvent de vue dans l'explication des mythes, que l'on considère comme une allégorie imaginée soudainement par un individu dans le dessein précis de cacher une pensée sous la forme d'un récit. »

Müller exprime ici l'opinion que le mythe a pour fondement, non une conception individuelle, mais la conception générale et supérieure d'un peuple (ou d'une communauté religieuse); et cette opinion est appelée par un juge com-

pétent de l'ouvrage de Müller « la condition essentielle pour » bien comprendre l'ancien mythe; condition qui, reconnue » ou rejetée, divise dès l'abord en deux systèmes absolu» ment contraires toute étude de mythologie (1). »

Cependant il n'est pas facile de tirer une ligne de démarcation générale entre la fiction volontaire et la fiction involontaire. Quand un fait, devenu dans la bouche du peuple l'objet de longs récits et de louanges croissantes, a pris, dans le cours du temps, la forme d'un mythe, alors on écarte sans peine, dans ces cas du moins, l'idée d'une fiction volontaire; car un pareil mythe est la production, non d'un individu, mais de sociétés entières et de générations successives, parmi lesquelles la narration, transmise de bouche en bouche, et recevant l'addition involontaire d'embellissements, tantôt d'un narrateur et tantôt d'un autre, s'est grossie comme la boule de neige. Mais avec le temps il se trouve des esprits plus heureusement doués, que ces légendes inspirent, et qui les prennent pour sujet d'un travail poétique; la plupart des récits poétiques que l'antiquité nous a transmis, tels que le cycle des légendes sur la guerre de Troie et sur Moise, se présentent à nous sous cette forme remaniée et embellie. Ici on croirait que la fiction volontaire intervient nécessairement; mais on ne le croirait que d'après des suppositions erronées. Dans notre temps et avec notre culture intellectuelle, où le jugement et la critique dominent, il est difficile de se représenter un temps et une culture où l'imagination agissait assez puissamment pour transformer ses compositions en réalités dans l'esprit même de celui qui les créait. Mais l'intelligence produit, dans des sociétés éclairées, les mêmes miracles que l'imagination dans des sociétés moins éclairées. Prenons le premier historien ancien ou moderne qui s'est appliqué à relater

(1) Ce sont les paroles de Baur, dans son examen des *Prolégomènes* de Muller; dans *Jahn's Jahrbüchern f. Philol. u. Pædag.*, 1828, 1 Heft, S. 7.

les faits, par exemple Tite-Live. Numa, dit-il, imposa aux Romains une multitude de prescriptions religieuses, afin que le loisir ne laissât pas aux esprits une dangereuse licence, *ne luxuriarentur otio animi*, et parce qu'il regardait la religion comme le meilleur moyen de tenir en bride une multitude ignorante et grossière dans ces siècles, *multitudinem imperitam et illis sæculis rudem*. Ce roi, ajouta-t-il, institua des jours fastes et néfastes, parce qu'il devait quelquefois être utile de ne rien faire avec le peuple, *idem nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat* (1). D'où Tite-Live savait-il que tels avaient été les motifs de Numa? Ils n'avaient pas été tels certainement, mais Tite-Live le croyait; c'est une combinaison de son intelligence et de sa réflexion qui lui parut tellement nécessaire, qu'il la présenta comme une réalité avec pleine conviction. La légende populaire ou un ancien poëte s'était autrement expliqué les conceptions de Numa en fait d'institutions religieuses; il lui avait supposé des entrevues avec la nymphe Égérie, qui avait révélé à son protégé quel était le culte le plus agréable aux dieux. On le voit, le rapport est à peu près le même des deux côtés : si la légende a un auteur particulier, celui-ci a cru ne pouvoir expliquer ce que donnait l'histoire que par la communication avec un être surnaturel, comme Tite-Live ne croyait pouvoir l'expliquer que par la supposition de vues politiques. Le premier regardait le produit de son imagination, le second le produit de son intelligence, comme une réalité (2).

On accordera peut-être la possibilité d'une fiction involontaire (3), même quand un individu en est signalé comme l'auteur, dans les cas où le mythique se borne à quelques

(1) I, 19.

(2) George, p. 26, montre de la même façon que tout érudit, essayant de représenter un passé qui n'est plus connu dans son intégrité, fait insciemment des mythes.

(3) Le plaisir de s'en prendre à l'expression : *fiction involontaire*, comme

traits non historiques qui servent à compléter et à embellir un sujet historique; mais, si tout le récit est inventé, si l'on ne peut y trouver un fond historique, on continuera à soutenir qu'une fiction involontaire cesse d'être admissible. Il en sera ce qu'on voudra de la formation des mythes étrangers; toujours est-il que, pour le Nouveau Testament au moins, on peut rendre sensible comment des fictions de ce genre, sans préméditation et en pleine innocence, se sont formées très facilement sur Jésus. L'attente du Messie avait crû, longtemps avant Jésus, au sein du peuple d'Israël, et, à cette époque même, elle avait atteint le plus haut degré de maturité et de développement. Loin d'être une attente mal déterminée, elle avait été, dès le début, définie et revêtue de plusieurs caractères. Moïse passait pour avoir présagé à son peuple un prophète semblable à lui-même (*le Seigneur, ton Dieu, te suscitera de ta nation et de tes frères un prophète semblable à moi*, 5, Mos., 18, 15); et ce passage était, au temps de Jésus, entendu du Messie (Act. Apost., 3, 22; 7, 37). De là le principe rabbinique: Comme a été le premier rédempteur (*Goel*), de même sera le second rédempteur; et cela a été développé suivant certains caractères particuliers que l'on attendait du Messie d'après le type de Moïse (1). De plus, le Messie devait venir de la race de David et en occuper le trône comme un second David (Matth., 22, 42; Luc, 1, 32; Ap., 2, 30):

contradictoire dans les termes (Mack, *Bericht über D. Strauss kritische Bearbeitung des L. J.*, S. 3), je veux le laisser au critique dans cette edition aussi.

(1) *Midrasch Koheleth*, f. 73, 3 (dans Schœttgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, 2, p. 251 et suiv.). R. Berechias nomine R. Isaaci dixit: Quemadmodum Goel primus (*Moses*), sic etiam postremus (*Messias*) comparatus est. De Goele primo quidnam Scriptura dicit? *Exod.*, 4, 20: Et sumpsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goel postremus. *Zachar.*, 9, 9: Pauper et insidens asino. Quidnam de Goele primo nosti? is descendere fecit Man, q. d. *Exod.*, 16, 14: Ecce ego pluere faciam vobis panem de cœlo. Sic etiam Goel postremus Manna descendere faciet, q. d. *Ps.* 72, 16: Erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goel primus comparatus fuit? is ascendere fecit puteum; sic quoque Goel postremus ascendere faciet aquas, q. d. *Joel*, 4, 18: Et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit.

c'est pourquoi on attendait du temps de Jésus que le Messie naîtrait, comme David, dans la petite ville de Bethléem (Joh., 7, 42; Matth., 2, 5 seq.). Dans le passage mosaïque cité plus haut, le Messie supposé était désigné comme prophète, et, en cette qualité, il était le couronnement et la clôture de la série prophétique. Or, les prophètes, dans l'ancienne légende nationale, avaient été glorifiés par les actions et les destinées les plus extraordinaires. Comment attendre moins du Messie? Sa vie ne devait-elle pas être ornée, d'avance, de tout ce qu'il y avait de plus éclatant et de plus caractéristique dans la vie des prophètes? L'attente populaire ne devait-elle pas lui attribuer le côté brillant de la vie des prophètes, aussi bien que Jésus, le Messie manifesté, considéra ses souffrances et celles de ses disciples comme une participation au côté sombre de la vie de ces hommes de Dieu (Matth., 23, 29 et suiv.; Luc, 13, 33 et suiv.; comparez Matth., 5, 12)? Si Moïse et tous les prophètes avaient prophétisé sur le Messie (Joh., 5, 46; Luc, 4, 21; 24, 27), il était facile au peuple juif, avec sa tendance typologique, de considérer leurs actions et leurs doctrines, non moins que leurs sentiments et leurs prédictions, comme des types du Messie. Enfin, le temps du Messie était surtout attendu comme un temps de signes et de miracles. Les yeux des aveugles devaient voir, les oreilles des sourds entendre, le boiteux devait sauter, et la langue du muet louer Dieu (Isaïe, 35, 5 et suiv.; 42, 7; comparez 32, 3, 4). Ces expressions, qui n'étaient que métaphoriques, furent prises au propre (Matth., 11, 5; Luc, 7, 21 et suiv.); et, de cette façon, l'image du Messie, dès avant l'apparition de Jésus, se trouva dessinée avec des traits de plus en plus détaillés (1). Ainsi plusieurs légendes sur Jésus

(1) *Tanchuma*, f. 54, 4 (dans Schœttgen, *Horæ*, p. 74) : R. Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit : Quæcumque Deus S. B. facturus est tempore messiano, ea jam ante fecit per manus justorum seculo ante Messiam elapso. Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Eze-

n'étaient plus à inventer; elles étaient fournies par l'image du Messie, vivante dans l'espérance du peuple, où elles avaient été, pour la plupart, après de nombreux remaniements (1), transportées de l'Ancien Testament; il n'y avait qu'à les appliquer à Jésus (2), et à les modifier d'après son caractère personnel et sa doctrine; et jamais peut-être application ne fut plus facile, puisque celui qui, le premier, transporta quelque trait pris à l'Ancien Testament dans l'annonciation de Jésus, crut sans doute lui-même à la réalité de son récit, et il le crut d'après l'argument suivant: Telle et telle chose appartiennent au Messie; or, Jésus a été le Messie; donc ces choses sont arrivées à Jésus (3).

A la vérité, on peut dire que le second terme de cet argument, c'est-à-dire que Jésus a été le Messie, aurait d'autant moins convaincu ses contemporains que l'attente

chielem. Mare exsiccabit, prout per Mosen factum est. Oculos cæcorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit.

Ce passage, en disant des hommes de Dieu de l'Ancien Testament que les miracles des temps messianiques se trouvent déjà dans leur temps, ne fait que remonter à la source d'où ces traits de l'image du Messie étaient provenus en grande partie dans l'origine. L'attente de la résurrection générale des morts avait dès lors sa source particulière. C'est probablement un passage d'Isaïe (35, 5; 42, 7) qui a fait dire que les yeux des aveugles s'ouvriront. Il n'en est pas de même de ce passage, pris ici au propre, du dessèchement de la mer, de la fécondation des femmes stériles, merveilles attendues pour l'époque du Messie; on ne peut y voir qu'une imitation des mythes de l'Ancien Testament.

(1) La légende de l'Ancien Testament a subi, même sans relation avec le Messie, des remaniements et des développements dans les temps postérieurs: aussi la dissemblance partielle des récits relatifs à Jésus avec les récits relatifs à Moïse et aux prophètes ne permet pas de conclure que les premiers ne sont pas sortis des seconds. On en a la preuve en comparant des passages comme ceux des Actes des apôtres, 7, 22, 53, et les paragraphes correspondants dans Josèphe, *Antiq.*, 2 et 3, avec le récit de l'Exode sur Moïse. Comparez encore avec le récit biblique sur Abraham, Josèphe, *Antiq.*, 1, 8, 2; sur Jacob, 1, 19, 6; sur Joseph, 2, 5, 4.

(2) George, S. 125: « Que l'on se représente la ferme persuasion dont les disciples étaient pénétrés, que tout ce qui avait été prophétisé du Messie dans l'Ancien Testament devait nécessairement être accompli dans la personne de leur maître; qu'on se représente en outre que déjà bien des portions de la vie de Jésus étaient devenues des pages blanches, et l'on comprendra qu'une seule chose était possible, c'est que ces idées prissent un corps et qu'il en naquît les mythes que nous avons sous les yeux. Quand bien même la tradition aurait pu conserver un récit plus fidèle de la vie de Jésus, la conviction des disciples sur le caractère messianique et l'accomplissement des prophéties eussent eu assez de force pour triompher de la réalité historique. »

(3) Comparez, sur un argument semblable de certains poëtes grecs, O. Müller, *Prolégomènes*, p. 87.

générale était plus fixée sur les actes merveilleux et les destinées extraordinaires du Messie, si Jésus n'avait pas réellement satisfait cette attente; mais la critique qui va suivre ne dépouille pas la vie de Jésus de tous les traits qui purent se prêter à être regardés comme des miracles; quant à ce qui manquait encore, la puissante impression produite par sa personne et par ses discours, tant qu'il fut vivant, ne permit pas à la réflexion de le comparer à cette mesure du Messie. De plus, il ne fut que peu à peu reconnu comme tel dans des cercles étendus, et, dès son vivant, le peuple peut avoir fait sur lui des récits extraordinaires (comparez Matth., 14, 2). Après sa mort, la croyance à sa résurrection, d'où qu'elle soit venue, a été plus que suffisante pour convaincre de sa qualité de Messie; de sorte que tout le reste du merveilleux dans sa vie doit être considéré, non comme la cause de la croyance à sa qualité de Messie, mais au contraire comme le produit de cette même croyance.

Cependant il ne faudrait pas étendre à tous les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, que nous sommes obligés de considérer comme non historiques, le caractère qui est l'attribut de la plupart, c'est-à-dire d'avoir été composés sans dessein et sans que les auteurs eussent conscience de leurs propres fictions. Il se mele des inventions préméditées et calculées dans tous les cycles légendaires, surtout quand il s'y attache un intérêt patriotique et religieux, et qu'ils deviennent le sujet d'une libre inspiration poétique ou de toute autre élaboration littéraire. Si les auteurs des chants homériques n'ont pu considérer comme réellement arrivé tout ce qu'ils racontaient des dieux et des héros, l'auteur des Paralipomènes n'a pu se faire complétement illusion lorsque, s'écartant des livres de Samuel et des Rois, il transporta, dans des siècles antérieurs, des combinaisons qui n'avaient existé que plus tard; l'auteur du

livre de Daniel (1) n'a pu, non plus, ignorer qu'il composait l'histoire de ce personnage sur le modèle de celle de Joseph, et qu'il arrangeait ses prédictions d'après l'événement. Il ne serait pas plus possible de croire à une illusion de ce genre dans plusieurs récits non historiques des évangiles, par exemple dans le premier chapitre du troisième évangile et dans plusieurs narrations du quatrième. Mais une fiction, même quand elle n'est pas complétement sans calcul, peut cependant encore ne comporter aucune fraude. Sans doute il n'en est pas ici tout à fait comme d'un poëme proprement dit; le poëte ne prévoit ni ne recherche, comme font les auteurs supposés de maintes fictions bibliques, l'adoption de son poëme en tant qu'histoire. Mais il faut mettre en ligne de compte que, dans l'antiquité, surtout dans l'antiquité juive et parmi des cercles soumis à l'action religieuse, l'histoire et la fiction, la poésie et la prose, n'étaient pas séparées d'une manière aussi tranchée que parmi nous. C'est de cette façon que, parmi les Juifs et les premiers chrétiens, les écrivains les plus estimables publiaient leurs livres sous le couvert de noms réputés, sans penser commettre en cela un mensonge ou une fraude. La seule question qui puisse s'élever ici, est de savoir si de

(1) La comparaison des premiers chapitres de ce livre avec l'histoire de Joseph dans la *Genèse*, manifeste d'une manière instructive la tendance qu'eurent la légende et la poésie postérieures chez les Hebreux à former de nouvelles combinaisons sur le modèle des anciennes. Daniel (1, 2) est emmené captif a Babylone, comme Joseph en Egypte; il lui faut changer son nom (*v.* 7), comme Joseph; Dieu lui accorde que le *prince des eunuques* (*v.* 9) lui devienne favorable, comme a Joseph l'*eunuque chef des soldats;* il s'abstient de se souiller par l'usage des mets et des boissons du roi, qu'on le presse de prendre (*v.* 8 et suiv.), abstinence aussi méritoire au temps d'Antiochus Épiphane que celle de Joseph vis-à-vis la femme de Putiphar; il se fait, comme Joseph, remarquer du roi (*ch.* 2) par l'interprétation d'un songe que le prince avait eu et que ses *devins* n'avaient pu lui expliquer; et non seulement il trouve la signification du songe, mais encore le songe même que le roi avait oublié. Ce dernier trait ne peut être considéré que comme une exagération romanesque de ce qui était attribué à Joseph. Dans l'historien Josephe, l'histoire de Daniel a réagi d'une manière singuliere sur celle de Joseph. Comme Nabuchodonosor oublie son rêve et l'interprétation donnée suivant Josèphe en même temps, de même Pharaon, encore d'après Josèphe, oublia l'interprétation qui avait accompagne le songe. (*Antiq.* 2, 5, 4.)

pareilles fictions d'un individu peuvent encore être appelées des mythes. En soi, elles ne sont pas mythiques; elles ne le deviennent qu'autant que, trouvant croyance, elles passent dans la légende d'un peuple ou d'un parti religieux, car alors il est clair que l'auteur les a conçues, non d'après ses propres pensées, mais en accord avec les sentiments d'une foule d'hommes (1).

Ce qui a été dit plus haut sur l'époque de la formation de plusieurs mythes évangéliques a encore de l'importance pour repousser une objection souvent renouvelée. L'espace, a-t-on dit, de trente et quelques années écoulées depuis la mort de Jésus jusqu'à la destruction de Jérusalem, espace pendant lequel la plus grande partie des récits évangéliques a dû se former, et même l'intervalle jusqu'à la moitié du IIe siècle, le temps le plus long qu'on puisse accorder pour le développement des plus récents de ces récits et pour la rédaction de nos évangiles, sont beaucoup trop courts pour qu'on y conçoive la création d'une cycle mythique aussi riche (2). Je réponds que, dans le fait, ce n'est pas durant ce laps de temps que s'est formée la plus grande partie du cycle évangélique ; le premier fondement en était dans les mythes de l'Ancien Testament, composés avant et après l'exil de Babylone ; l'application de ces mythes au Messie attendu, et leurs modifications en ce sens, se sont poursuivies durant tout le cours des siècles écoulés depuis lors jusqu'à Jésus. Ainsi, entre le temps de la naissance de la première communauté chrétienne et celui de la composition des récits évangéliques, il n'y eut pas autre chose à faire qu'à transporter sur Jésus les mythes messianiques, déjà tous formés pour la plupart, et à les modifier dans le sens chrétien et d'après les conditions individuelles de Jésus

(1) C'est l'avis de Müller, *Theol. Studien u. Kritiken*, 1836, 3, S. 839 ff.

(2) C'est ce que disent presque tous ceux qui ont parlé de la première édition de mon livre.

et de ses entours. La proportion de ceux qui durent être composés intégralement fut petite.

§ XV.

Idée et espèces du mythe évangélique.

Tout ce qui précède montre quel est le sens précis dans lequel nous employons l'expression de *mythe* appliquée à certaines parties de l'histoire évangélique. En même temps, qu'il me soit permis d'en exposer ici, par avance, les espèces et les gradations différentes que nous rencontrerons dans cette histoire.

Nous nommons *mythe évangélique* un récit qui se rapporte immédiatement ou médiatement à Jésus, et que nous pouvons considérer, non comme l'expression d'un fait, mais comme celle d'une idée de ses partisans primitifs. Sur le terrain de l'évangile comme sur d'autres terrains, nous trouverons que le mythe, pris dans ce sens, est tantôt un mythe pur formant la substance du récit, tantôt un accident dans une histoire véritable.

Le *mythe pur*, dans l'évangile, aura deux sources qui, dans la plupart des cas, concourent simultanément à sa formation; seulement, tantôt l'une, tantôt l'autre prédomine. La première de ces sources est, comme il a été dit, l'attente du Messie sous toutes les formes, attente qui existait parmi le peuple juif avant Jésus et indépendamment de lui; la seconde est l'impression particulière que laissa Jésus en vertu de sa personnalité, de son action et de sa destinée, et par laquelle il modifia l'idée que ses compatriotes se faisaient du Messie. C'est presque uniquement de la première source que provient, par exemple, l'histoire de la transfiguration; la seconde n'y a peut-être fourni qu'un trait, c'est celui où les personnages apparus sont représentés s'entretenant avec Jésus de la mort qui l'attend. Au contraire, c'est de la seconde source que dérive le récit où le rideau du

temple est décrit se déchirant au moment de la mort de Jésus ; car le motif principal qui paraît en avoir dicté la conception est la position de Jésus lui-même, et, après lui, de ses disciples vis-à-vis le culte juif et le Temple. Ici déjà nous trouvons quelque chose d'historique ; ce n'est, il est vrai, qu'un simple reflet général du caractère et des rapports de l'époque, qui, dans ce cas, donne naissance à l'idée créatrice du mythe ; mais, immédiatement après, nous arrivons sur le terrain du *mythe historique*.

Le mythe tient à l'histoire quand un fait particulier et précis est le thème dont l'imagination s'empare pour l'entourer de conceptions mythiques qui ont pour point de départ l'idée du Christ. Ce fait est tantôt un discours de Jésus, par exemple les discours sur les pêcheurs d'hommes et sur le figuier stérile, discours que nous lisons maintenant transformés en histoires merveilleuses ; tantôt c'est un acte ou une circonstance réelle de sa vie : ainsi son baptême, événement réel, a été orné des détails mythiques que racontent les évangiles ; il est possible encore que certains récits de miracles aient pour fondement des circonstances naturelles qui ont été ou présentées sous un jour surnaturel ou chargées de particularités miraculeuses.

Les conceptions énumérées jusqu'ici sont toutes désignées, avec raison, comme des mythes, même dans le sens nouveau et plus précis que George a donné à cette expression, en tant qu'une idée est le point de départ de la portion non historique qu'elles renferment, soit que cette portion ait été formée par la tradition, soit qu'elle ait un auteur particulier ; mais il n'en est plus de même des parties où l'on remarque de l'indécision et des lacunes, des malentendus et des transformations de sens, de la confusion et des mélanges, résultats naturels d'une longue tradition orale, ou bien dans lesquelles on trouve les caractères opposés, c'est-à-dire une vive image et un tableau complet, carac-

tères qui semblent indiquer aussi une origine traditionnelle; pour de telles parties la dénomination de *légendes* est plus convenable.

Enfin, il faut distinguer, aussi bien du mythe que de la légende, ce qui, ne servant pas à une idée métaphysique ni ne dérivant de la tradition, doit être considéré comme une *addition de l'écrivain*, addition purement individuelle et qui a pour but de rendre les objets présents au lecteur, de les enchaîner, de les amplifier, etc.

Je n'ai voulu ici qu'énumérer les formes diverses que la portion non historique a prises dans les évangiles. La portion historique qui y reste encore en quantité considérable n'en souffre aucune atteinte.

§ XVI.

Caractères distinctifs de la portion non historique dans le récit des évangiles.

La possibilité du mythe et de la légende dans les évangiles étant ainsi démontrée d'après des raisons tant extrinsèques qu'intrinsèques, et l'idée et les espèces en étant déterminées, on se demande en terminant : Comment en reconnaître la présence dans un cas particulier?

Le mythe lui-même a deux faces : d'abord, il n'est pas de l'histoire; secondement, il est une fiction, produit de la direction intellectuelle d'une certaine société; par conséquent, on le reconnaîtra à deux ordres de caractères, les uns négatifs, les autres positifs (1).

A. Un récit n'est pas historique, ce qui est raconté n'est pas arrivé de la manière qu'on le raconte :

1° Quand les événements relatés sont incompatibles avec les lois connues et universelles qui règlent la marche des événements.

(1) Comparez, outre les écrits plus anciens cités § VIII, le livre de Bohlen intitulé *Die Genesis*, S. XVII, et particulièrement George, *Mythus und Sage*, S. 91 ff.

La première de ces lois, conforme aussi bien à de justes idées philosophiques qu'à toute expérience digne de foi, c'est que la cause absolue n'intervient jamais, par des actes exceptionnels, dans l'enchaînement des causes secondes, et qu'elle ne se manifeste que par la production de la trame infinie des causes finies et de leurs actions réciproques. Par conséquent, toutes les fois qu'un récit nous rapporte un phénomène ou un événement, en exprimant d'une manière formelle ou en donnant à entendre que le phénomène ou événement a été produit immédiatement par Dieu même (voix célestes, apparitions divines, etc.), ou par des individus humains qui tiennent de lui un pouvoir surnaturel (miracles, prophéties), nous ne pouvons y reconnaître une relation historique. Et comme l'intervention d'êtres appartenant à un monde spirituel supérieur, ou repose sur des narrations sans garantie, ou est inconciliable avec de justes idées, il est impossible d'accepter comme de l'histoire ce qui est raconté des apparitions et des actes d'anges ou de démons.

Une seconde loi, observable dans tout ce qui arrive, est celle de la succession. Même dans les époques les plus violentes, dans les changements les plus rapides, tout suit un certain ordre de développement, tout croît successivement pour décroître. Si donc on nous dit d'un grand homme que, dès son enfance, il a eu et exprimé le sentiment intime de la grandeur qui a été l'apanage de son âge viril; si l'on raconte de ses partisans qu'à la première vue ils ont reconnu qui il était; si, après sa mort, leur passage du plus profond découragement jusqu'à l'enthousiasme le plus vif est représenté comme l'œuvre d'une seule heure, il nous faut encore ici faire plus que douter de la réalité de l'histoire qu'on nous raconte.

Enfin, c'est le cas de tenir compte de toutes les lois psychologiques qui ne permettent pas de croire qu'un homme ait senti, pensé, agi autrement que ne font les hommes,

ou autrement qu'il ne fait lui-même d'ordinaire. Tel est, par exemple, le cas des membres du sanhédrin juif, qui ajoutent foi au dire des gardes placés auprès du tombeau de Jésus et venant annoncer sa résurrection, et qui, au lieu de les accuser de s'être laissé dérober le corps pendant leur sommeil, les engagent, à prix d'argent, à répandre le bruit de cet enlèvement. On rangera dans la même catégorie l'incapacité de la mémoire humaine à retenir et à reproduire des discours comme ceux de Jésus dans le quatrième évangile.

Cependant il est vrai de dire que bien des choses surviennent plus soudainement qu'on ne devrait s'y attendre; et combien de fois les hommes n'agissent-ils pas avec inconséquence et sans fidélité à leur caractère! On n'usera donc de ces deux derniers points qu'avec prudence et conjointement avec d'autres critériums du mythe.

2° Mais ce n'est pas seulement avec les lois qui règlent les événements, c'est encore avec elle-même et avec d'autres relations qu'une relation doit être d'accord pour avoir une valeur historique.

Le désaccord est le plus grand quand il va jusqu'à la contradiction, et qu'une relation dit ce qu'une autre nie. Par exemple, un récit dit expressément que Jésus ne prêcha en Galilée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste, et un autre récit, après que Jésus a longtemps prêché tant en Galilée qu'en Judée, remarque que Jean-Baptiste n'avait pas encore été jeté en prison.

Si, au contraire, la seconde relation donne seulement quelque chose de différent de ce que donne la première, le désaccord porte ou sur des points accessoires, le temps (purification du temple), le lieu (ancienne résidence des parents de Jésus), le nombre (hommes de Gadara, anges au tombeau), le nom (Matthieu et Lévi), ou il porte sur le fond même des événements. Dans ce dernier cas, tantôt les

caractères et les rapports sont représentés dans un récit tout autrement que dans l'autre. Exemple : d'après un narrateur, Jean-Baptiste reconnaît Jésus comme le Messie destiné à souffrir; suivant l'autre, il est surpris de son état souffrant. Tantôt un événement est raconté de deux ou plusieurs manières, et cependant une seule peut être la véritable. Exemple : d'après un récit, c'est sur le bord du lac de Galilée que Jésus a fait quitter les filets à ses premiers disciples pour le suivre; d'après un autre récit, il les a gagnés à sa doctrine en Judée et lorsqu'il se rendait en Galilée. C'est encore une objection contre la réalité historique d'un récit, quand des événements ou des discours racontés comme ayant eu lieu deux fois, sont tellement semblables qu'on ne peut admettre que l'événement soit arrivé ou que le discours ait été prononcé plus d'une fois.

On se demande jusqu'à quel point il faut compter, parmi les contradictions des relations, les cas où l'une se tait sur ce que l'autre raconte. En soi et sans autres explications, un tel argument, pris du silence, n'a aucune valeur; mais il en a beaucoup quand on peut prouver que le second narrateur aurait parlé de la chose s'il l'avait sue, et l'aurait sue si elle était arrivée.

B. Les caractères positifs d'une légende ou fiction se montrent, soit dans la forme, soit dans le fond.

1° Si la forme est poétique, si les acteurs y échangent des discours semblables à des hymnes, et plus longs, plus inspirés qu'on ne peut l'attendre de leurs lumières et de leur situation, ces discours du moins ne doivent pas être considérés comme historiques. L'absence de cette forme poétique, au reste, ne garantit nullement encore le caractère historique d'un récit, car la poésie légendaire aime la forme la plus simple et d'apparence complétement historique. Ici donc tout dépend du fond.

2° Si le fond d'un récit concorde d'une manière frap-

pante avec certaines idées qui prévalent dans le cercle même où ce récit est né, et qui semblent plutôt être le produit d'opinions préconçues que le résultat de l'expérience, alors il est plus ou moins vraisemblable, d'après les circonstances, que le récit a une origine mythique. Ainsi, nous savons que les Juifs aimaient à représenter de grands hommes comme fils de mères demeurées longtemps stériles ; cela seul doit nous mettre en défiance contre la vérité historique du récit qui fait naître de cette façon Jean-Baptiste. Nous savons encore que les Juifs voyaient, dans les écrits de leurs prophètes et de leurs poëtes, des prédictions, et, dans la vie des anciens hommes de Dieu, des types du Messie ; cela nous suggère le soupçon que ce qui, dans la vie de Jésus, est visiblement figuré d'après de tels dires et de tels précédents, appartient plutôt au mythe qu'à l'histoire.

Les caractères plus simples de la légende et des additions provenant de l'écrivain, n'ont plus besoin d'une explication particulière, après ce qui en a été dit dans le paragraphe précédent.

Mais si l'on considérait isolément chacun de ces motifs d'une part, et chacun des récits évangéliques d'autre part, on obtiendrait rarement plus qu'une simple possibilité et vraisemblance du caractère non historique des récits. Pour atteindre à une détermination plus précise, il faut d'abord faire concourir plusieurs des motifs énumérés plus haut. Ainsi, l'histoire des Mages et le massacre des innocents à Bethléem concordent, il est vrai, d'une manière frappante avec les idées juives sur l'étoile du Messie prédite par Balaam, et avec le précédent de l'ordre sanguinaire donné par Pharaon ; mais cela seul ne suffirait pas pour qu'on regardât avec certitude ces deux récits comme mythiques. Or, il s'y joint que ce qui y est dit de l'étoile contredit les lois naturelles , et ce qui est attribué à Hérode les lois psychologiques ; que l'historien Josèphe, qui donne tant de détails

sur Hérode, garde, avec les autres documents historiques, le silence sur le massacre de Bethléem; et que la visite des Mages, avec la fuite en Égypte, selon un des évangiles, et la présentation de l'enfant dans le Temple, selon un autre évangile, s'excluent réciproquement. Quand, de cette façon, tous les critériums du mythique concourent, le résultat est certain; et, dans tous les cas, il l'est d'autant plus que l'on découvre des critériums plus nombreux et plus caractéristiques.

En second lieu, un récit pris en soi n'aurait peut-être que peu ou point de marque du mythe; mais il fait corps avec d'autres récits, ou il est raconté par le même auteur comme d'autres récits qui, par des caractères irréfragables, appartiennent au domaine du mythe ou de la légende, et jettent, par conséquent, un reflet suspect sur le premier récit. Toute narration, quelque merveilleuse qu'elle soit, présente des circonstances naturelles qui, en soi, pourraient être historiques, mais qui, par leur réunion avec le reste, deviennent également douteuses.

Toucher ce point, c'est empiéter, en quelque sorte, sur la question qui se pose ici en dernier lieu, à savoir, si le caractère mythique s'arrête aux traits particuliers dans lesquels il est empreint, ou s'il s'étend aussi au reste du récit, et si la contradiction de deux récits marque les deux ou seulement un seul d'un cachet non historique. C'est là la question de la limite entre le mythique et l'historique; question la plus difficile qui se présente sur tout le terrain de la critique (1).

D'abord, quand deux récits s'excluent, ce fait prouve seulement que l'un des deux n'est pas historique; car, pour que l'un trouve place, il faut que l'autre soit écarté. Ainsi, relativement à la résidence primitive des parents de Jésus, on n'a pas tort d'écarter Matthieu, qui désigne évidemment

(1) Comparez ici Tholuck : *Sur le rapport qui existe entre les différences dans le détail et la vérité dans l'ensemble* (*Glaubwürdigkeit*, S. 457).

Bethléem, et d'adopter Luc, qui fixe cette résidence à Nazareth ; et, en général, on fait bien entre deux récits inconciliables, de préférer comme historique celui des deux qui répugne le moins aux lois naturelles, ou qui répond moins à certaines opinions d'un peuple ou d'un parti. Néanmoins, en regardant la chose de plus près, on voit que, si l'un des récits est fictif, l'autre peut l'être aussi. En effet, l'existence d'une production mythique sur un certain sujet prouve que la légende s'est exercée sur ce sujet (que l'on songe seulement aux généalogies de Jésus); et, pour décider que l'un des deux récits est historique, il faut s'en référer à la connexion ou à la concordance de ce récit avec d'autres points solidement établis d'ailleurs.

Quant aux parties d'un seul et même récit, on pourrait croire, par exemple dans l'annonciation, qu'il n'est pas historique qu'un ange ait annoncé à Marie qu'elle mettrait au monde le Messie. mais que néanmoins il est vrai que Marie en avait conçu l'espérance dès avant la naissance de Jésus. Or, comment cette attente aurait-elle pu s'éveiller en elle? On le voit, le mythe est aussi dans une particularité qui, concevable en soi, tient tellement à une particularité inconcevable, que l'une ne peut aller sans l'autre. Ou bien, un acte de Jésus étant raconté comme un miracle, il se pourrait, déduction faite du merveilleux, que le reste se fût réellement et naturellement passé. Cela est, jusqu'à un certain point, concevable dans certaines histoires miraculeuses, par exemple dans les expulsions des démons; mais cela n'est concevable que parce qu'une guérison soudaine et procurée par quelques mots, comme l'évangéliste l'a décrite, ne répugne pas, dans ces sortes d'affections, aux lois psychologiques; par conséquent le récit évangélique ne souffre pas d'atteinte essentielle. Mais il en est autrement de la guérison de l'aveugle de naissance; celui qui admet ici une guérison naturelle doit en même temps se la représenter comme successive; et, de la sorte, le récit évangélique

qui la donne comme subite est marqué d'une inexactitude capitale. On perd donc en même temps toute garantie de la possibilité d'un reste de fait naturel, lequel, d'ailleurs, ne pourrait être retrouvé sans des conjectures arbitraires.

Les exemples suivants montrent quels sont, dans de tels cas, les signes caractéristiques. Marie fait une visite à Élisabeth, qui est enceinte; l'enfant de celle-ci se meut dans son sein, l'Esprit la saisit, et elle salue Marie comme la mère du Messie. Tout ce récit a contre soi des marques qui montrent sûrement qu'il n'est pas historique. Cependant il se pourrait, ce semble, que Marie eût fait à Élisabeth une visite, où seulement toute chose se serait passée naturellement. Cependant le fait est que même le voyage de Marie fiancée a des difficultés psychologiques, et que toute la visite, ainsi que la parenté des deux femmes, est le produit d'imaginations qui se sont efforcées de mettre en présence la mère du Messie et celle du Précurseur. Autre exemple : il est dit que les hommes qui apparurent à Jésus sur la montagne de la Transfiguration furent Moïse et Élie, et que l'éclat qui l'y illumina fut une lumière surnaturelle. On pourrait encore ici, supprimant le merveilleux, conserver comme fait la présence de deux hommes et une lueur matinale qui les éclaira. Mais en vertu des idées qui avaient cours sur les rapports de Jésus avec Moïse et Elie, la légende était disposée, non pas à transformer seulement en Moïse et en Elie deux hommes quelconques, desquels d'ailleurs il serait fort difficile de dire qui ils auraient été s'ils n'avaient pas été ces deux prophètes, mais encore à inventer toute la scène de la rencontre. Ce n'était pas non plus d'une clarté quelconque, décrite d'ailleurs avec beaucoup d'exagération et d'inexactitude, s'il fallait la prendre pour naturelle, qu'il s'agissait de faire une clarté miraculeuse; mais c'était une clarté surnaturelle que le récit sur la face lumineuse de Moïse provoquait la légende à imaginer pour Jésus.

Voici donc la règle : dans les cas où non seulement le détail d'une aventure est suspect à la critique, et le mécanisme extérieur exagéré, etc., mais encore où le fond même n'est pas acceptable à la raison, ou bien est conforme d'une manière frappante aux idées des Juifs d'alors sur le Messie; dans ces cas, dis-je, non seulement les prétendues circonstances précises, mais encore toute l'aventure, doivent être considérées comme non historiques. Au contraire, dans les cas où des particularités seulement dans la forme du récit d'un événement ont contre elles des caractères mythiques, sans que le fond même y participe, alors du moins il est possible de supposer encore un noyau historique au récit. Ajoutons pourtant que, même en un cas pareil, on ne déterminera jamais avec certitude si ce noyau existe réellement et en quoi il consiste, à moins qu'on n'arrive à cette détermination par des combinaisons tirées d'ailleurs. Quant aux légendes ou aux additions du fait de l'écrivain, il est plus aisé d'isoler, au moins approximativement, le fonds historique, en retranchant ce qui se trahit comme faux tableau, comme exagération, etc., et en essayant de séparer le mélange et de combler les lacunes.

Toujours est-il que la limite entre le mythique et l'historique restera incertaine et flottante dans des documents qui, comme les évangiles, se sont incorporé l'élément mythique; et, dans le premier travail général qui essaie d'apprécier ces documents du point de vue critique, on peut exiger, moins que dans tout autre, une démarcation déjà exactement tracée. Il faut, dans l'obscurité que crée la critique en éteignant toutes les lumières regardées jusqu'à présent comme historiques, que l'œil apprenne par l'habitude à discerner de nouveau les détails : au moins, l'auteur de cet ouvrage demande expressément que là où il déclare ne pas savoir ce qui est arrivé, on ne lui attribue pas d'avoir soutenu qu'il sait que rien n'est arrivé.

PREMIÈRE SECTION.

HISTOIRE DE LA NAISSANCE ET DE L'ENFANCE DE JÉSUS.

PREMIER CHAPITRE.

ANNONCIATION ET NAISSANCE DE JEAN-BAPTISTE.

§ XVII.

Récit de Luc (1), et conception immédiate ou surnaturelle de ce récit.

Tous nos évangélistes font précéder l'apparition publique de Jésus de celle de Jean-Baptiste ; Luc est le seul qui, avant la venue au monde du premier, expose la venue au monde du second. Ce récit ne peut être omis même dans un travail exclusivement consacré à la vie de Jésus, soit parce que, tout d'abord, la vie de Jésus est mise en une étroite liaison avec celle de Jean-Baptiste, soit parce que ce paragraphe sert grandement à caractériser les récits évangéliques. On a supposé que ce paragraphe, avec le reste des deux premiers chapitres de Luc, était une interpolation apocryphe et tardive; mais cette conjecture n'est pas autorisée par la critique, elle appartient à ceux qui, sentant que cette histoire de l'enfance exigeait une explication mythique, craignaient d'étendre à tout le reste de l'évangile ce point de vue encore nouveau (2).

Un pieux couple sacerdotal avait vieilli sans avoir d'enfants, lorsque tout à coup le prêtre, pendant qu'il encense le sanctuaire, voit apparaître devant lui l'ange Gabriel, qui leur annonce, pour leurs vieux jours, un fils qui vivra consacré à Dieu et sera le précurseur destiné à préparer les voies du Seigneur visitant son peuple au temps du Messie.

(1) Une fois pour toutes, je rappelle que, lorsque, dans le cours de ces recherches, je dirai, pour abréger, Luc, Matthieu, etc., j'entendrai toujours l'auteur du troisième, du premier évangile, etc., sans décider si ces livres proviennent de ces hommes apostoliques ou d'inconnus qui leur furent postérieurs.

(2) Voyez-en la liste dans Kuinœl, *Comm. in Luc. Proleg.*, p. 247.

Zacharie doutant de la promesse à cause de son âge et de celui de sa femme, l'ange, en signe et en punition, le frappe de mutisme jusqu'à l'accomplissement; et ce mutisme dure en effet jusqu'a l'époque de la circoncision du fils qui lui est né; à ce moment, le père, qui doit lui imposer le nom prescrit par l'ange, recouvre la parole, et sa joie s'exhale en un hymne (Luc, 1, 5-25, 57-80).

L'évangéliste a voulu raconter, cela se comprend de soi, une série d'événements extérieurs et d'événements miraculeux : annonciation du précurseur messianique ordonnée par Dieu et procurée par l'apparition d'un des esprits les plus élevés; grossesse opérée non sans une bénédiction particulière du ciel; et mutisme infligé non moins que guéri d'une manière extraordinaire. Mais c'est une autre question de savoir si nous pouvons nous ranger de l'avis du narrateur, et nous convaincre que réellement la naissance de Jean-Baptiste a été précédée d'une pareille série d'événements miraculeux.

L'apparition de l'ange est, dans ce récit, le premier point qui choque les nouvelles lumières, et elle les choque tant comme apparition d'un être surnaturel que par le caractère particulier qu'elle présente. Voyons-en d'abord ce dernier côté. L'ange se fait connaître lui-même comme étant Gabriel, qui se tient en face de Dieu (Γαβριὴλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, I, 19); or, on ne peut plus concevoir que la cour des esprits célestes soit justement ordonnée comme les Juifs, après l'exil, se la sont représentée, et que même les noms des anges soient donnés dans la langue du peuple hébreu (1). Le supranaturalisme même, quoiqu'il soit sur son terrain, éprouve ici quelque gêne. En effet, si les noms et les rangs des anges, tels qu'ils sont dans ce passage, étaient nés originairement sur le sol de la religion

(1) Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, S. 78 f., 96; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2 Bd., S. 218 f.

hébraïque révélée, si Moïse ou un des anciens prophètes les avait établis, le supranaturaliste pourrait et devrait les accepter comme véritables. Mais ces déterminations précises de la doctrine des anges se trouvent pour la première fois dans le livre de Daniel (1), composé du temps des Macchabées, et dans le livre apocryphe de Tobie (2); elles ont été évidemment produites par l'influence de la religion de Zoroastre, et les Juifs eux-mêmes témoignent qu'ils ont apporté de Babylone les noms des anges (3). Il en résulte une série de questions extrêmement embarrassantes pour le supranaturaliste. Ces idées ont-elles été fausses tant qu'elles ne se sont trouvées que chez des peuples étrangers, et ne sont-elles devenues vraies qu'en passant chez les Juifs? Ou bien ont-elles été vraies de tout temps, et des peuples idolâtres ont-ils découvert une vérité d'un ordre aussi élevé plus tôt que le peuple de Dieu? Si ces idolâtres ont été exclus d'une révélation divine particulière, ils sont donc arrivés par les forces de leur seule raison à une telle découverte plus tôt que les Juifs avec leur révélation; de la sorte, la révélation paraît être superflue ou n'agir que négativement, c'est-à-dire pour empêcher la trop prompte connaissance d'une vérité. Si, pour échapper à cette conséquence, on aime mieux admettre une influence révélative de Dieu chez ces peuples étrangers à Israël, le point de vue des supranaturalistes est détruit, et il nous est permis d'exercer les droits de la critique et de faire un choix, puisque, dans les religions qui se combattent, tout cependant ne peut pas avoir été

(1) La, Michel est désigné comme *un des premiers princes*, 10, 13. Gabriel, 8, 16; 9, 21.

(2) La, Raphael est représenté comme εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ... εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης, τοῦ ἁγίου (12, 15), à peu près comme Gabriel dans Luc, à part la désignation de nombre. Ce nombre est formé d'après celui des Amschaspands persans. Comparez De Wette, *Biblische Dogmatik*, § 171 *b*.

(3) Hieros. rosch haschanah, f. 56. 4 (dans Lightfoot, *Horæ hebr. et talmud., in IV evangg.*, p. 723) : R. Simon ben Lachisch dicit: Nomina angelorum ascenderunt in manu Israelis ex Babylone. Nam antea dictum est : Advolavit ad me unus τῶν Seraphim ; Seraphim steterunt ante eum, *Jes.*, 6 : at post: Vir Gabriel, *Dan.*, 9, 21; Michael princeps vester, *Dan.*, 10, 21.

révélé. Or, nous ne trouverons pas conforme à une idée épurée de Dieu, de nous le représenter comme un roi mortel, entouré d'une cour; et si Olshausen invoque, en faveur de la réalité de ces anges, l'échelle des êtres, qu'on peut raisonnablement admettre (1), il ne justifie pas par là l'opinion juive, mais il y substitue une opinion moderne. On serait ainsi poussé à admettre, par un faux-fuyant, une économie de la part de Dieu, c'est-à-dire qu'il aurait envoyé un des esprits supérieurs avec l'injonction de s'attribuer, conformément aux idées juives, pour obtenir croyance auprès du père de Jean-Baptiste, un rang et un titre qu'il n'avait réellement pas. Mais Zacharie, comme la suite le montre, ne crut pas l'ange, et il ne fut convaincu que par l'événement; par conséquent toute cette économie aurait été inutile, et elle ne peut donc avoir eu Dieu pour auteur. Venant, en particulier, au nom de l'ange apparu, on a trouvé invraisemblable que les anges eussent justement des noms hébraïques. A la vérité, Olshausen fait remarquer que le nom de Gabriel, pris appellativement dans le sens d'*homme de Dieu*, désignait avec une parfaite justesse la nature d'un tel être, et que, pouvant se rendre avec cette signification dans toutes les langues, il n'est nullement lié à la langue hébraïque (2); mais par là il n'évite pas la difficulté qu'il devait lever, car il prend comme simple appellatif un nom évidemment donné comme nom propre. Il faudrait donc admettre ici une autre économie, à savoir que l'ange, pour se désigner d'après son essence, s'est attribué un nom qu'il ne portait pas réellement; économie qui est jugée avec la précédente.

Ce ne sont pas seulement le nom et le rang supposé de l'ange, mais encore ce sont ses discours et sa conduite qui ont blessé la raison. A la vérité, quand Paulus dit qu'un

(1) *Biblischer Commentar*, 1 Th., S. 93, 3te Auflage.

(2) L. c., S. 98 f. Hoffmann, S. 135,

lévite, et non un ange de Jéhovah, a pu trouver nécessaire que l'enfant vécût dans l'abstinence imposée aux hommes appelés par les Juifs Naziréens, c'est-à-dire consacrés à Dieu (1), on répond que l'ange a dû aussi savoir que, sous cette forme, Jean agirait avec le plus d'efficacité sur les esprits de sa nation. Mais le second point, c'est-à-dire la conduite de l'ange, est plus embarrassant. En effet, lorsque Zacharie, qui conçoit un doute suggéré par la surprise et par une réflexion bien naturelle, demande un signe, l'ange lui en fait aussitôt un crime, et le punit en lui ôtant l'usage de la parole. S'il ne faut pas soutenir, avec Paulus, qu'un ange véritable aurait plutôt loué cet esprit d'examen dans le prêtre, cependant on tombera d'accord avec lui, quand il remarque qu'une conduite aussi impérieuse convient moins à un véritable être céleste qu'aux idées que les Juifs d'alors se faisaient de ces êtres. De plus, on n'a pas, sur le sol du supranaturalisme, un autre exemple d'une aussi dure infliction. Paulus a cité la conduite infiniment plus douce de Jéhovah à l'égard d'Abraham, qui adresse la même question sans encourir de blâme; et quand, pour échapper à l'objection de Paulus, Olshausen rappelle qu'Abraham ne répond ainsi, d'après le verset 6, que par un sentiment de foi, cette observation ne se rapporte qu'au passage 1, Mos., 15, 8; car non seulement l'incrédulité bien plus marquée de Sara (chap. 18, 12) resta impunie, mais encore (chap. 17, 17) Abraham lui-même trouva la promesse divine incroyable jusqu'à en rire, et cela ne lui attire pas même un blâme. Marie (Luc, 1, 34) fait exactement la même question que Zacharie; et cet exemple est encore plus voisin; de sorte qu'on doit toujours dire, avec Paulus, qu'une pareille inconséquence appartient, non pas à la conduite de Dieu ou d'un être supérieur, mais aux idées que les Juifs s'en faisaient.

(1) L. c., S. 77.

Par cela même que les théologiens orthodoxes trouvaient une difficulté dans la manière dont était représenté le mutisme infligé à Zacharie, ils ont imaginé toutes sortes de motifs à cette punition. Hess a cru justifier la conduite de l'ange du reproche d'arbitraire en disant que cet être divin considéra le mutisme de Zacharie comme le seul moyen de garder secrète, même contre la volonté du prêtre, une chose dont la divulgation prématurée aurait pu avoir, pour l'enfant, des suites dangereuses, comme en eut pour l'enfant Jésus la divulgation de sa naissance par les Mages (1). Mais d'abord l'ange ne dit rien d'un pareil but; il ne lui inflige le mutisme que comme signe et punition (v. 20). Secondement, il faut que Zacharie, même pendant son mutisme, ait communiqué par écrit, au moins à sa femme, la partie essentielle de l'apparition; car nous voyons plus loin (v. 60) qu'Élisabeth connaît le nom destiné à l'enfant avant qu'on interroge son mari. Troisièmement, enfin, à quoi servait-il de mettre en sûreté l'enfant non encore né, en rendant plus difficile la divulgation de son annonciation merveilleuse, puisqu'à peine né il devait être aussitôt exposé à tous les dangers? car, la langue du père s'étant déliée, la scène qui eut lieu lors de la circoncision remplit tout le voisinage du bruit de ces événements (v. 65). La manière dont Olshausen envisage la chose serait plus admissible : lui considère tout le miracle, et nommément le mutisme, comme une correction morale qui dut apprendre à Zacharie à reconnaître et à surmonter son peu de foi (2). Mais, d'une part, il n'y a pas un mot de cela dans le texte; et, d'un autre côté, l'accomplissement inespéré d'une promesse tenue pour impossible aurait suffisamment fait honte à Zacharie de sa défiance. Dans le sentiment de l'insuffisance de ce motif moral pour l'infliction du mutisme, maints théologiens ne

(1) *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte*. Tubingen, 1779. 1 Bd., S. 12.

(2) *Bibl. Comm.*, 1, S. 115.

rougissent pas aujourd'hui de compter l'excitation produite par cette punition parmi les causes qui mirent Zacharie en état de procréer un fils ; singulière escapade du supranaturalisme sur le terrain du naturalisme.

D'ailleurs, quelque digne d'un être divin qu'eût été la conduite de l'ange qui se montre à Zacharie, une apparition angélique n'en aurait pas moins, de notre temps, paru, comme telle, incroyable à plusieurs. L'auteur de la Mythologie hébraïque a posé expressément le principe : que là où sont des apparitions angéliques est un mythe, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament (1). Supposé même qu'il y ait des anges, ils ne peuvent pas néanmoins, pense-t-on, se faire voir aux hommes ; car ils appartiennent au monde des esprits, qui ne peut exercer d'action sur nos sens ; de sorte qu'il est toujours judicieux de rapporter leurs prétendues apparitions à la simple imagination (2). Il n'est pas vraisemblable, ajoute-t-on, que Dieu les emploie comme on se le figure ordinairement ; car on ne peut reconnaître aucun but raisonnable à leur mission ; ils ne servent communément qu'à satisfaire la curiosité, et, de plus, leur intervention détournerait les hommes du soin de diriger leur vie par eux-mêmes (3). Il est singulier aussi que ces êtres se soient montrés agissants dans l'ancien monde pour les moindres occasions, tandis que, au milieu du monde moderne, ils restent oisifs, même dans les conjonctures les plus importantes (4).

Non seulement leur apparition et leur intervention dans l'humanité, mais encore leur existence a été révoquée en doute, parce que le but principal de leur existence devrait se trouver dans ces fonctions mêmes (Hebr., 1, 14). A la vérité, dit Schleiermacher (5), on ne peut pas prouver l'im-

(1) *Hebr. Mythol.*, 2, S. 218.

(2) Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, S. 129 ; Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, 74.

(3) Paulus, *Commentar*, 1, S. 12.

(4) Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, S. 120.

(5) Glaubenslehre, 1 Thl., § 42 und 43, 2te Aufgabe.

possibilité de l'existence des anges; cependant toute cette conception est telle, qu'elle ne pourrait plus naître de notre temps; elle appartient exclusivement à l'idée que l'antiquité se faisait du monde. On peut penser que la croyance aux anges a une double source, l'une dans le désir, naturel à notre esprit, de supposer dans le monde plus de substance spirituelle qu'il n'y en a d'incorporée dans l'espèce humaine; or, ce désir, dit Schleiermacher, pour nous qui vivons maintenant, est satisfait quand nous nous représentons que d'autres globes célestes sont peuplés semblablement au nôtre; et par là se trouve tarie la première source de la croyance aux anges. La seconde source est dans l'idée qu'on se fait de Dieu comme d'un monarque entouré de sa cour; cette idée n'est plus la nôtre. Nous savons maintenant expliquer par des causes naturelles les changements dans le monde et dans l'humanité, que jadis on s'imaginait être l'œuvre de Dieu même agissant par le ministère des anges. Ainsi la croyance aux anges n'a pas un seul point par où elle puisse se fixer véritablement dans le sol des idées modernes, et elle n'existe plus que comme une tradition morte. Le résultat ne change pas, même si, avec un des plus récents auteurs sur la doctrine des anges, nous attribuons cette opinion au besoin qu'a l'homme de distinguer les deux côtés de sa nature morale et de se les représenter sous la figure d'êtres placés hors de lui, d'anges et de démons; car, même ainsi, l'origine des deux conceptions reste purement subjective, et les anges ne sont pas autre chose qu'un idéal de la perfection dans la créature; idéal qui, conçu à un degré inférieur de culture quand l'imagination créait, disparaît à un degré supérieur quand l'intelligence comprend.

Contrairement à ce résultat des connaissances modernes, résultat qui est négatif de l'existence des anges, Olshausen cherche à tirer de ces mêmes connaissances, en les prenant par leur côté spéculatif, des raisons positives pour la réalité

de l'apparition racontée par Luc. Le récit évangélique, dit-il, ne contredit nullement une juste conception du monde, car Dieu est immanent au monde, qui est mû par son souffle (1). Mais justement, Dieu a le moins besoin de l'intervention des anges pour agir sur le monde, s'il y est immanent; ce n'est qu'autant qu'il siége sur un trône reculé dans la hauteur des cieux, qu'il lui faut envoyer des anges ici-bas pour faire exécuter ses volontés sur la terre. On devrait s'étonner qu'Olshausen puisse argumenter de cette façon, s'il ne résultait clairement de sa manière de traiter l'angélologie et la démonologie, qu'aux yeux de cet auteur les anges sont, non des êtres individuels existant par eux-mêmes, mais seulement des forces divines, des émanations, des fulgurations passagères de la divinité. Ainsi l'idée qu'Olshausen se fait des anges, dans leur rapport avec Dieu, paraît répondre à l'idée que les Sabelliens avaient de la trinité. Mais ce n'est pas là l'idée de la Bible; par conséquent, ce qui est invoqué en faveur de l'idée d'Olshausen ne prouve rien pour celle de la Bible, et il est inutile d'insister davantage sur ce point. Le même théologien ajoute qu'il ne faut pas juger, d'après la vulgarité de la vie quotidienne, les époques les plus fécondes de la vie de notre espèce, et qu'au temps où le Verbe éternel s'incarna, il survint, dans notre monde, des apparitions du monde spirituel qui n'auraient pas été un besoin dans des âges agités par un mouvement moins puissant (2). Mais ce n'est là qu'un malentendu; car la vulgarité de la vie quotidienne est interrompue dans de tels moments, par cela même que des esprits tels que Jean-Baptiste prennent place dans l'humanité; il serait puéril de considérer les temps et les circonstances au milieu desquels un Jean naquit et se développa, comme vulgaires, parce qu'il y aurait manqué l'embellissement des apparitions angéliques; et ce que le monde des

(1) *Bibl. Comm.*, 1 Thl., S. 115. (2) *Bibl. Comm.*, S. 89.

intelligences fait pour le nôtre, c'est justement de susciter des intelligences humaines extraordinaires, et non de faire monter et descendre des anges.

Si enfin, défendant la signification littérale des chapitres de Luc, on prétend que l'ange dut tracer d'avance le plan d'éducation pour l'enfant qui allait naître, afin que cet enfant fût un jour l'homme qu'il devait être (1), ce serait, ou faire une trop forte supposition, à savoir, que tous les grands hommes, pour devenir tels par leur éducation, ont dû être introduits de cette façon dans le monde; ou s'engager à prouver pourquoi ce qui ne fut pas indispensable pour les plus grands hommes d'autres nations et d'autres siècles, a été nécessaire pour Jean-Baptiste. En outre, une pareille explication attribuerait trop à l'éducation, et trop peu au développement interne de l'esprit. Enfin on a fait valoir avec raison que, bien loin d'aider à concevoir le récit évangélique comme un miracle réel, plusieurs circonstances subséquentes de la vie de Jean-Baptiste demeurent tout à fait inexplicables, si l'on suppose que de pareilles merveilles ont véritablement précédé et accompagné sa naissance; car, s'il était vrai que, dès le début, Jean eût été marqué d'une façon si singulière, comme devant être le précurseur de Jésus, on ne comprend plus comment il ne l'a pas connu avant le baptême, et comment, plus tard encore, il a pu se tromper sur son caractère messianique (Joh., 1, 30; Matthieu, 11, 2) (2).

Ainsi il faudra donner raison à la critique et à la polémique des rationalistes, et tomber d'accord avec eux de ce résultat négatif, à savoir, qu'il ne peut être rien survenu d'aussi surnaturel avant et pendant la naissance de Jean-Baptiste. Maintenant on demande seulement quelle idée

(1) Hess, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w.*, 1 Thl., S. 13. 35.

(2) Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 733 f.; Gabler, dans son *Neuest. theol. Journal*, 7, 1, S. 403.

positive il faut se faire de ce récit pour la mettre à la place de l'idée qui a été renversée.

§ XVIII.

Explication naturelle du récit.

Le changement le plus léger que l'on pourrait introduire dans ce récit en séparant, d'après le principe des rationalistes, le fait simple du jugement qu'en ont porté les personnes intéressées; le changement le plus léger, dis-je, serait que, tout en laissant subsister, comme chose réelle et indépendante de l'imagination, l'apparition de l'ange et le mutisme de Zacharie, on se contentât de les expliquer d'une manière naturelle. On s'en rendrait raison pour l'angélophanie, en supposant que ce fût un homme qui se montra à Zacharie, et qui dit réellement ce que celui-ci crut entendre, mais qui fut pris par le prêtre pour un messager céleste. Cette explication, vu les accessoires, est trop invraisemblable pour qu'on ne se sentît pas obligé de faire un pas de plus, de transformer la vision externe en une vision interne, et de transporter tout l'événement du terrain physique sur le terrain psychologique. L'opinion de Bahrdt fait une transition à cette opinion; car, supposant que ce que Zacharie prit pour un ange peut avoir été un éclair (1), il attribue à l'imagination de Zacharie la plus grande partie de toute la scène. Mais jamais personne, dans un état mental ordinaire, ne créera, à la vue d'un simple éclair, une pareille série de discours et de réponses. Il faudrait donc supposer un état mental particulier, et soit imaginer une défaillance causée par l'effroi de l'éclair (2), défaillance dont il n'y a aucune trace dans le texte, qui ne parle pas même d'une chute, comme dans les Actes des Apôtres, 9, 4; soit,

(1) *Briefe über die Bibel im Volkstone* (Ausg. Frankfurt und Leipzig, 1800), 1tes Bændchen, 6ter Brief, S. 51 f.
(2) Bahrdt, l. c., S. 52.

laissant de côté l'éclair, songer à un rêve : or, Zacharie n'a pu avoir un rêve pendant qu'il était dans le temple, occupé à encenser. De la sorte, on est forcé d'invoquer, avec Paulus, des extases même dans l'état de veille, extases pendant lesquelles l'âme donne à des images subjectives un caractère objectif, c'est-à-dire prend pour des êtres réels les formes imaginaires qui flottent devant elle (1). De telles extases ne sont certainement pas communes; mais, dit Paulus, plusieurs circonstances concouraient pour provoquer en Zacharie un état aussi extraordinaire. Ces circonstances sont : le long désir d'avoir de la postérité ; la fonction glorieuse de faire, dans le sanctuaire, monter, avec l'encens, les prières du peuple jusqu'à Jéhovah, ce qui pouvait lui paraître un signe favorable pour sa propre prière ; enfin, peut-être aussi, avant sa sortie de chez lui, une sollicitation de sa femme (2), semblable à celle de Rachel à Jacob (!). L'esprit ainsi excité, dans la demi-obscurité du sanctuaire, il pense, tout en priant, à l'objet de ses souhaits les plus ardents ; il espère, maintenant ou jamais, être exaucé, et par conséquent il est disposé à en voir un signe dans tout ce qui pourra se montrer. La fumée de l'encens qui s'élève, éclairée par les lampes du lustre, forme des figures ; le prêtre s'imagine y apercevoir une figure céleste qui l'effraie d'abord, mais que bientôt il croit entendre lui accorder l'accomplissement de son désir. À peine un doute léger commence-t-il à naître dans son cœur, que le prêtre, pieux jusqu'à l'excès, se regarde aussitôt comme coupable, se croit réprimandé par l'ange à ce sujet, et ici encore une double explication devient possible : ou bien une apoplexie paralyse réellement pour quelque temps sa langue, ce qu'il reçoit comme une juste punition de son doute, jusqu'à ce qu'il

(1) *Exeget. Handbuch.*, 1, *a*, S. 74, ff.

(2) Cernens autem Rachel quod infœcunda esset, invidit sorori suæ et ait marito suo : Da mihi liberos, alioquin moriar. 1, *Mos.*, 30, 1.

retrouve la parole dans la joie qu'il ressent lors de la circoncision de son fils ; de sorte que cette circonstance du mutisme est conservée comme fait extérieur, physique, mais sans miracle (1) ; ou bien la perte de la parole doit aussi être conçue psychologiquement, c'est-à-dire que Zacharie, par une superstition juive, s'interdit lui-même, pour quelque temps, l'usage de sa langue, qu'il s'accusait d'avoir mal employée (2). Ranimé par cette vision extraordinaire, le prêtre, conformément aux indications qu'il a reçues, retourne auprès de sa femme, et elle devient une seconde Sara.

Telle est l'explication de Paulus sur l'apparition de l'ange ; toutes les autres y rentrent essentiellement, ou bien y sont réduites, n'étant pas soutenables évidemment. On peut dire d'abord qu'elle n'évite même pas le merveilleux qu'elle se donne tant de peine pour écarter ; car l'auteur avoue lui-même que la plupart des hommes n'ont aucune expérience d'une vision semblable à celle qui est supposée ici (3). S'il est vrai que de tels états extatiques surviennent dans des cas particuliers, toujours est-il qu'ils exigent ou une disposition particulière dont aucune trace d'ailleurs ne se montre chez Zacharie, et qui n'est pas, non plus, supposable à cause de son âge avancé, ou bien une circonstance extérieure précise qui manque absolument ici (4) ; car un désir de progéniture si longtemps entretenu ne se manifeste plus avec une violence extatique, et l'encensement du temple ne pouvait pas mettre hors de lui un prêtre âgé, vieilli dans le service. Ainsi Paulus n'a fait que changer un miracle de Dieu en un miracle du hasard. Or, dire qu'à Dieu rien n'est impossible, ou que rien n'est impossible au hasard, ce sont

(1) Barhdt, l. c., 7ter Brief, S. 60 ; E. F., Sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc, dans *Henke's Magazin*, 5, 1, S. 163 ; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2, S. 220.

(2) *Exeget. Handb.*, 1, *a*, S. 77, 80.

(3) L. c., S. 73.

(4) Comparez Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lucas*, S. 25.

deux assertions également précaires et aussi peu scientifiques l'une que l'autre.

Mais, même de ce point de vue, le mutisme de Zacharie n'est expliqué que d'une manière très insuffisante; car admettons, avec l'une des explications, que ce mutisme ait été produit par une attaque d'apoplexie; la véritable difficulté n'est pas celle que Paulus prétend y trouver, à savoir, qu'un prêtre devenu muet aurait été obligé de cesser aussitôt ses fonctions, d'après 3 Mos., 21, 16 et suiv., et que néanmoins Zacharie (v. 23) ne quitta Jérusalem qu'à l'expiration de sa semaine de service; car, ainsi que Lightfoot l'a déjà remarqué (1), la perte de la parole, survenue miraculeusement, quand même ce miracle n'aurait d'existence que dans l'imagination, ne peut être mise sur le même rang qu'un mutisme, effet d'un défaut naturel. Mais il faut s'étonner, avec Schleiermacher (2), que Zacharie, malgré cette attaque d'apoplexie, retourne chez lui, plein, du reste, de santé et de vigueur, de sorte que, malgré cette paralysie partielle, il aurait conservé assez de force pour que son désir de postérité s'accomplît. Ce serait encore par une coïncidence toute particulière que, justement le jour de la circoncision de l'enfant, la langue du père se serait déliée; car, si c'est là un effet de l'excès de la joie (3), cette joie aurait dû être plus grande le jour de la naissance que plus tard, lors de la circoncision, époque où Zacharie devait déjà être habitué à la possession de son enfant.

Suivant l'autre explication, Zacharie ne peut pas parler, non parce qu'il en est empêché physiquement, mais parce qu'il croit (persuasion qu'on explique psychologiquement) ne pas devoir parler; or, cela est contraire au sens textuel de Luc; car tous les passages que Paulus accumule pour

(1) *Horæ hebr. et talmud.*, et Carpzov., p. 722.

(2) L. c., S. 26.

(3) On cite à ce sujet des exemples empruntés à Aulu-Gelle, 5, 9; et à Valère-Maxime, 1, 8.

prouver que οὐ δύναμαι peut signifier non seulement qu'on ne *peut pas réellement*, mais encore qu'on *n'ose pas* (1), que prouvent-ils contre le clair enchaînement de tout le récit? En effet, si peut-être, à toute force, on voulait entendre ainsi la phrase narrative, *il ne put pas leur parler*, οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (v. 22), toujours est-il que, dans la vision prétendue de Zacharie, l'ange, s'il avait voulu lui défendre et non l'empêcher physiquement de parler, ne lui aurait pas dit : *Tu seras condamné au silence, ne pouvant pas parler*, καὶ ἔσῃ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι (v. 20); mais il lui aurait dit : *Sache te taire et n'essaye pas de parler*, ἴσθι σιωπῶν, μηδ' ἐπιχειρήσῃς λαλῆσαι. De même aussi, les mots : *il demeura muet*, διέμενε κωφὸς (v. 21), ne s'entendent naturellement que d'un véritable mutisme. A ce point de vue, on suppose et il faut supposer que le récit évangélique reproduit exactement ce que Zacharie raconta lui-même sur ce qui lui était arrivé ; si donc on nie qu'il y ait eu réellement mutisme, comme cependant Zacharie déclare qu'un mutisme réel lui a été annoncé par l'ange, il faudrait admettre que, tout en restant capable de parler, il s'est cru muet; ce raisonnement conduirait à le regarder comme fou, et il ne faut pas, sans y être contraint par le texte, attribuer au père de Jean une aliénation mentale.

Un point encore dont l'explication naturelle ne s'inquiète pas assez, c'est que, d'après elle, la prédiction, résultat d'un état extatique aussi peu ordinaire, se serait accomplie avec une incroyable exactitude. Sur aucun autre terrain, le rationalisme n'ajouterait foi à une pareille coïncidence avec une prédiction faite pendant une vision. Eh quoi! si le docteur Paulus lisait qu'une somnambule, dans une extase, a prédit une naissance, extrêmement improbable d'après les circonstances, qu'elle a présagé non seulement un enfant

(1) L. c., S. 97 f.

en général, mais encore un garçon en particulier, qu'elle a annoncé avec détail le développement futur de son intelligence et sa position dans l'histoire, et que tout cela s'est réalisé de point en point, serait-il disposé à accepter une pareille coïncidence? Certes, il n'accorderait à aucun homme, dans quelque état qu'il soit, le pouvoir de jeter si loin le regard dans le plus mystérieux atelier de la nature productive; il se plaindrait qu'on outrage la liberté humaine, complétement anéantie s'il est possible de déterminer d'avance tout le développement intellectuel et moral d'un homme, comme la marche d'une pendule, et il déclarerait inexact dans l'observation et tout à fait suspect un récit qui rapporterait comme réellement arrivées des choses aussi impossibles. Pourquoi n'agit-il pas de même pour notre récit du Nouveau Testament? Pourquoi trouve-t-il ici admissible ce qu'il regarderait ailleurs comme inadmissible? Est-ce qu'il règne, dans l'histoire biblique, des lois différentes de celles qui règnent dans le reste de l'histoire? Il faut que le rationaliste fasse cette supposition, s'il accepte comme croyable dans l'histoire évangélique ce qu'il repousse ailleurs comme incroyable; mais alors c'est retourner au point de vue surnaturel; car, admettre que les lois qui règlent tout le reste n'ont pas d'empire dans l'histoire évangélique, c'est le propre du supranaturalisme.

Pour se sauver de ce suicide, il ne reste plus à l'explication ennemie du miracle qu'à révoquer en doute l'exactitude littérale du récit. Ce serait la plus simple des issues aux yeux de Paulus lui-même, qui remarque que l'on trouvera peut-être superflus ses efforts pour expliquer naturellement un récit qui n'est rien autre chose qu'une de ces histoires merveilleuses inventées sur la jeunesse de tout grand homme après sa mort ou même de son vivant. Cependant Paulus croit, après un examen impartial, ne pas devoir employer ici cette analogie. Son principal motif est le trop court in-

tervalle de temps écoulé entre la naissance de Jean-Baptiste et la rédaction de l'évangile de Luc (1). Mais d'après ce qui a été remarqué dans l'Introduction, retournant la question, nous demanderons à cet interprète comment il veut faire comprendre que, pour un homme aussi célébré que Jean, et dans un temps aussi agité, on ait pu, au moins soixante ans après, rédiger le récit de sa naissance avec une précision de détails encore authentiques. A cela Paulus a une réponse toute prête, réponse approuvée aussi par d'autres (Heydenreich, Olshausen), à savoir, que, probablement, le morceau intercalé par Luc, 1, 5-2, 39, a été une notice de famille qui circulait dans la parenté de Jean-Baptiste et de Jésus, et qui avait vraisemblablement Zacharie pour auteur (2). C'est là une hypothèse en l'air, inventée par les modernes, et l'on n'a pas besoin d'y opposer, avec K. Ch. L. Schmidt, qu'un récit aussi défiguré (nous dirions simplement: aussi embelli) n'a pu être une notice de famille, et que, s'il ne faut pas le ranger complétement dans la classe des légendes, cependant il n'est plus possible d'y distinguer le fond historique, en cas qu'il y en ait un (3). On va plus loin : on assure que dans le récit même se trouvent des traits qu'aucun poëte n'aurait imaginés, et qui prouvent par conséquent que ce récit est une reproduction immédiate du fait; comme signe principalement caractéristique, on dit que les espérances messianiques des divers personnages que Luc fait parler 1 et 2, répondent exactement à la situation et aux relations de chacun d'eux (4). Mais ces différences ne sont nullement aussi tranchées que le prétend Paulus; ce qui les caractérise, c'est plutôt d'aller en se particularisant davantage; et cette marche du général au particulier est naturelle aussi chez un poëte ou dans une légende populaire.

(1) L. c., S. 72 f.
(2) L. c., S. 69.
(3) Dans Schmidt's *Bibliothek für Kritik und Exegese*, 3, 1, S. 119.
(4) Paulus, l. c.

Remarquant que ces espérances messianiques sont conçues d'après le type juif, on prétend que le récit fut rédigé ou du moins fixé avant la mort de Jésus; mais le type juif de ces espérances persista encore après lui (Actes des apôtres, 1, 6) (1). Surtout il faut tomber d'accord, avec Schleiermacher, que rien n'est moins possible que de regarder ces discours comme strictement historiques, et de soutenir que Zacharie, au moment où il reprit l'usage de la parole, s'en servit pour prononcer le cantique en question, sans être interrompu par la joie et l'étonnement de l'assemblée, sentiments par lesquels le narrateur lui-même se laisse interrompre. Dans tous les cas, ajoute Schleiermacher, il faut admettre qu'ici l'auteur a ajouté du sien, et qu'il a enrichi le récit historique avec les effusions lyriques de sa muse (2); car, lorsque Kuinœl suppose que Zacharie composa et écrivit postérieurement le cantique, cette supposition, outre qu'elle est singulière, contredit trop le texte. Enfin les interprètes invoquent encore certains autres traits qui font tableau, et qui, disent-ils, n'auraient jamais pu être inventés par un narrateur; tels sont : le signe interrogatif adressé à Zacharie, le débat de la famille, et la situation de l'ange justement à la droite de l'autel (3). Mais ils montrent seulement par là qu'ils n'ont aucune idée de la poésie et de la légende populaire, ou qu'ils n'en veulent pas avoir ici; car la vraie poésie et la vraie légende se distinguent justement par le caractère naturel et frappant des traits particuliers (4).

(1) Comparez De Wette, *Exeget. Handbuch*, 1, 2, S. 9.

(2) *Ueber die Schriften Lucas*, S. 3.

(3) Paulus et Olshausen, sur ce passage; Heydenreich, l. c., 1, S. 87.

(4) Comparez Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 705; Hase, L. J., § 35; Vater, *Comm. zum Pentateuch*, 3, S. 597; George, S. 33, 91.

§ XIX.

Explication mythique du récit à différents degrés.

Nous avons montré plus haut qu'il était nécessaire, et en dernier lieu qu'il était possible de révoquer en doute la fidélité historique du récit; aussi plusieurs théologiens y ont pris occasion de déclarer que toute la relation sur l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste est une légende née de l'importance que Jean, comme précurseur de Jésus, avait pour les chrétiens, et de l'imitation de quelques récits de l'Ancien Testament, dans lesquels la naissance d'Isaac, de Samuel, et particulièrement de Samson, est annoncée d'une manière semblable. Mais, dit-on, la fiction n'y est pas sans mélange d'histoire, et il peut être historiquement vrai que Zacharie ait longtemps vécu avec Élizabeth dans une union stérile; qu'un jour, dans le temple, une congestion sanguine ait tout à coup arrêté la langue du vieux prêtre; que, bientôt après, sa femme âgée lui ait donné un fils; et que, dans sa joie de cette naissance, il ait recouvré l'usage de la parole. Dès lors, et encore plus lorsque Jean fut devenu un homme remarquable, le souvenir de ces circonstances fit sensation, et il s'en forma la légende en question (1).

Nous devons nous étonner de voir reparaître ici, sous un autre titre, presque la même explication que celle qui a déjà été jugée sous le nom d'explication naturelle. Tout en admettant la supposition d'un mélange possible de légendes postérieures dans le récit, on ne modifie presque aucunement le jugement porté sur la chose même. L'explication mythique, sur le terrain de laquelle nous sommes entrés maintenant, renonce, une fois pour toutes, à regarder les récits comme de la véritable histoire; par conséquent, toutes

(1) E. F. Sur les deux premiers chapitres, etc., dans *Henke's Magazin*, 5, 1, S 16 ff.; et Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2 220 f.

les particularités de ces récits doivent, en elles-mêmes, lui être également problématiques; quant à décider s'il en est qu'elle doive conserver comme historiques, c'est ce qu'elle ne peut faire que d'après certains caractères : par exemple, telle ou telle particularité n'est pas assez difficile à admettre, ou n'est pas assez dans l'esprit, dans l'intérêt et dans l'enchaînement de la légende, pour qu'on lui attribue avec vraisemblance une origine légendaire. Or, dans le cas actuel, on conserve, comme particularités marquées de ce caractère, la longue stérilité d'Élizabeth et le mutisme subit de Zacharie, de sorte que l'on ne sacrifie que l'apparition de l'ange et sa prédiction. Mais comme le mutisme de Zacharie, soudainement infligé et enlevé non moins soudainement, perd, avec l'abandon de l'angélophanie, la cause surnaturelle, qui seule suffit à l'expliquer, on voit reparaître ici toutes les difficultés qui ont été exposées dans l'argumentation contre l'interprétation naturelle. Ajoutons-y encore une inconséquence; car, une fois qu'on est sur le terrain mythique, il est fort inutile de s'embarrasser de ces difficultés; on ne suppose plus une fidélité historique dans les récits, et l'on n'est pas tenu à les conserver. Or, ce que l'on garde ici comme historique, à savoir, la longue stérilité du mariage des parents de Zacharie, est tellement dans l'esprit de la poésie légendaire des Hébreux, qu'on devrait, à ce trait moins qu'à tout autre, méconnaître l'origine mythique. Quel désordre cette méprise a jeté dans le raisonnement de Bauer! On a, dit-il, argumenté de la façon suivante dans les idées juives : tous les enfants nés après une longue stérilité et dans un âge avancé des parents, deviennent de grands hommes; Jean naquit de parents âgés et devint un illustre docteur de la pénitence; en conséquence, on a cru être autorisé à faire annoncer sa naissance par un ange. Quelle conclusion informe! et Bauer y est conduit uniquement parce qu'il suppose que Jean est né de parents âgés. Prenons

au contraire cette dernière supposition comme la donnée primitive, et aussitôt la conclusion se tire sans difficulté. Il faut donc dire : on admettait volontiers, au sujet des grands hommes, qu'ils naissaient de parents âgés (1), et que des messagers célestes annonçaient leur naissance, qu'humainement on ne pouvait plus attendre (2). Jean fut un grand homme et un grand prophète; en conséquence la légende le fit aussi naître tard dans le mariage de ses parents, et fit annoncer sa naissance par un ange.

En interprétant le récit de la naissance de Jean-Baptiste comme un demi-mythe ou mythe historique, on est pressé de toutes les difficultés d'une demi-mesure. Par ce motif, Gabler aima mieux y voir un mythe pur, appelé philosophique ou plutôt dogmatique (3); et Horst regarda aussi les deux premiers chapitres de Luc et le récit en question qui en fait partie, comme une fiction symbolique, où l'histoire de la naissance du Précurseur est jointe à celle de la naissance du Messie, et où les prédictions sur le caractère et les œuvres du premier ont été composées d'après l'événement; et, dans tout cela, ce qui trahit le poëte, c'est justement la franche exactitude de la narration dans tous les

(1) La cause d'une telle opinion est le mieux expliquée dans un passage, classique en cette matière, de l'évangile de la Nativité de Marie (Fabricius, *Codex apocryphus N. T.* 1, p. 22 *et seq.*; Thilo, 1, p. 322). « Deus, y est-il dit, cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, *et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur*. Prima enim gentis vestræ Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infœcunda fuit? et tamen in ultima senectutis ætate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rachel quoque, tantum Domino grata, tantumque a sancto Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit non solum dominum Ægypti, sed plurimarum gentium fame periturarum liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres habuere... Ergo... crede... dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere. » La teinte christiano-ascétique de ce passage ne nous empêche pas (Hoffmann, S. 141) d'y trouver l'expression exacte de l'idée de l'Ancien Testament. Qu'on mette seulement, au commencement, *naturæ*, si l'on veut, au lieu de *libidinis*, et qu'on dise ensuite quelle signification, si ce n'est celle de notre Apocryphe, les Juifs pouvaient trouver dans ces histoires de la naissance d'Isaac, etc., même la réalité en étant admise.

(2) De Wette, *Kritik der mosaischen Geschichte*, S. 67.

(3) *Neuestes theol. Journal*, 7, 1, S. 402 f.

détails (1). De la même manière, Schleiermacher a déclaré que le premier chapitre, au moins, de Luc est une petite œuvre poétique, du genre de plusieurs fictions juives que nous trouvons encore dans les Apocryphes. Il ne veut pas, à la vérité, prononcer que tout y soit controuvé, et il pense qu'il peut y avoir, au fond, des faits et une tradition fort répandue; et sur tout cela, le poëte a pris la liberté de rapprocher ce qui était éloigné, et de donner des formes précises au vague de la tradition; en conséquence, il estime que l'effort pour y découvrir le fondement historique et naturel est un effort infructueux et inutile (2). Horst a déjà conjecturé que ce morceau provenait d'un chrétien judaïsant; et Schleiermacher aussi admet qu'il a été composé par un chrétien de l'école juive développée, dans un temps où il existait encore de purs disciples de Jean; ce morceau avait pour but de les attirer au christianisme, en montrant que le rapport de Jean au Christ était sa destination propre, sa distinction la plus haute, et en rattachant en même temps au retour du Christ une glorification extérieure du peuple.

Une telle interprétation du morceau est la seule juste; et cela est parfaitement clair, quand nous considérons de plus près les écrits de l'Ancien Testament auxquels cette histoire de l'annonciation et de la naissance de Jean-Baptiste est, comme la plupart des commentateurs le remarquent, semblable d'une manière frappante. Mais il ne faut pas se représenter (ce qui présentement sert de thème commode aux réfutations (3) de la conception mythique de ce paragraphe), il ne faut pas se représenter l'auteur comme feuilletant l'Ancien Testament et y recueillant un à un les traits épars. Non, ces traits, tels qu'ils s'y trouvent, relatifs à la naissance tardive de différents hommes remarquables, s'étaient

(1) Dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 702 f.

(2) *Ueber die Schriften des Lucas*, S. 24 f. C'est ce que reconnaît aussi Hase, *Leben Jesu*, § 52; comparez avec le § 32.

(3) Par exemple, Hoffmann, S. 142.

depuis longtemps fondus en un tableau total pour le lecteur, qui y prenait les plus convenables à chaque cas particulier. Le type le plus ancien de tous les tard-nés est Isaac. De même que Zacharie et Élizabeth sont dits avancés dans leurs jours, προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν (v. 5), de même Abraham et Sara étaient avancés dans leurs jours, προβεβηκότες ἡμερῶν, LXX (1, Mos., 18, 11), lorsqu'un fils leur fut annoncé. C'est particulièrement de cette histoire qu'a été transportée, dans le récit de Luc, l'incrédulité du père fondée sur le grand âge des parents, et la demande d'un signe. Abraham, après que Dieu lui eut promis, pour son héritier, une postérité qui posséderait la terre de Chanaan, demanda d'un air de doute : A quoi connaîtrai-je que je posséderai cette terre? κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; (1, Mos., 15, 8, LXX). De même, ici, Zacharie demande : A quoi connaîtrai-je cela? κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; (V. 18.) La légende n'a tiré de l'incrédulité de Sara aucun parti pour Élizabeth; ce nom d'Élizabeth, qui est dite une des filles d'Aaron, ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν, pourrait faire songer au nom d'Élizabeth que portait la femme d'Aaron, frère de Moïse. (2 Mos., 6, 23, LXX.)

C'est de l'histoire d'un autre personnage né tardivement, de Samson, qu'est pris l'ange qui annonce la naissance du fils. Dans notre récit, l'ange apparaît au père au milieu du temple, tandis que, dans le livre des Juges, 13, il se montre d'abord à la mère, puis au père, au milieu de la campagne, changement amené naturellement par la différence de condition des parents respectifs; et, d'après les idées des Juifs dans les temps postérieurs, les prêtres, pendant qu'ils encensaient le temple, avaient non rarement des angélophanies et des théophanies (1). De la même source vient l'ordre

(1) Voyez les passages de Josèphe et des Rabbins, dans *Wetstein zu Luc.*, 1, 11, S. 647 f. Ces passages racontent, en effet, que de telles apparitions furent le partage de grands-prêtres. Mais notre passage même, v. 22, témoigne qu'on était facilement enclin à en supposer de pareilles pour des prêtres ordinaires.

consacrant, dès sa naissance, au nasiréat (nasir, *voué à Dieu*) Jean, dont la vie ascétique était d'ailleurs connue; pour Samson, le vin, les boissons fortes et les aliments impurs sont défendus à la mère dès le temps de sa grossesse; puis l'ange prescrit le même régime à l'enfant (1), prescription à laquelle l'envoyé céleste ajoute, comme pour Jean, que l'enfant est voué à Dieu dès le ventre de sa mère (2). La promesse d'œuvres qui seront pleines de bénédictions est analogue aussi pour les deux hommes; comparez Luc, 1, 16, 17, avec Juges, 13, 5. Il en est de même de la formule finale sur la croissance pleine d'espérance des deux enfants (3).

Reste encore l'histoire d'un troisième personnage né tardivement, de Samuel; il serait peut-être trop téméraire de considérer comme une simple imitation de cette histoire la descendance lévitique de Jean (comparez 1 Sam., 1, 1; 1 Paralip. 7, 27); mais elle a fourni le modèle des effusions lyriques qui se trouvent dans le premier chapitre de Luc. La mère de Samuel, en remettant son fils au grand-prêtre, épanche ses sentiments dans un hymne (1 Sam., 2, 1 seq.); le père de Jean-Baptiste en fait autant lors de la circoncision de son fils : seulement, dans les détails, le cantique de Zacharie paraît composé d'après le cantique de la mère de Samuel, moins que celui de Marie, sur lequel nous reviendrons plus tard. Le nom significatif de Jean (יוחנן, Θεόδωρος, *donné de Dieu*) est fixé d'avance par l'ange; et cette désignation a un précédent dans la désignation des noms

(1) *Juges*, 12, 14 (LXX) : Καὶ οἶνον καὶ σίκερα (al. μέθυσμα, hébr. שכר) μὴ πιέτω.

Luc, 1, 15 : Καὶ οἶνον, καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.

(2) *Juges*, 13, 5 : Ὅτι ἡγιασμένον ἔσται τῷ θεῷ (al. Ναζὶρ θεοῦ ἔσται) τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαστρὸς (al. ἀπὸ τῆς κοιλίας).

Luc, 1, 15 : Καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.

(3) *Juges*, 13, 5 : Καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν κύριος, καὶ ηὐξήθη (al. ἡδρύνθη) τὸ παιδάριον· καὶ ἤρξατο πνεῦμα κυρίου συμπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δὰν, ἀναμέσον Σαρὰ καὶ ἀναμέσον Ἐσθαόλ. Comp. 1, Mos. 21, 20.

Luc, 1, 80 : Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

d'Ismaël et d'Isaac (1), et sa raison dans l'opinion qui regardait comme providentielle la concordance de la signification du nom avec la signification historique de l'homme. Il est remarqué dans le passage de Luc, v. 61, que le nom de Jean n'avait pas été habituel dans la famille de Zacharie, remarque qui n'a pas d'autre but que d'en faire ressortir davantage l'origine céleste ; la tablette, πινακίδιον, sur laquelle le père inscrit le nom (v. 63) a été suggérée, soit par le mutisme infligé, soit par l'exemple d'Isaïe, qui dut écrire les noms significatifs d'un enfant sur une tablette (Is., 8, 1 seq.). La seule particularité extraordinaire pour laquelle on pourrait croire qu'il n'y a pas d'analogue dans l'Ancien Testament, est le mutisme de Zacharie, et c'est aussi là-dessus que se fonde Olshausen pour combattre l'explication mythique du récit (2). Mais, si l'on réfléchit que demander et recevoir des signes en garantie d'une prédiction était chose habituelle chez les Hébreux (comparez Isaïe, 7, 11 et suiv.); que la perte temporaire d'un sens est infligée comme punition extraordinaire après une apparition céleste (Act. ap. 9, 8. 17 seq.) ; que Daniel perd la parole pendant que l'ange lui parle, et ne la recouvre que lorsque l'ange lui ouvre la bouche en lui touchant les lèvres (Dan., 10, 15 seq.) ; si, dis-je, on réfléchit à tous ces exemples, on comprendra que le mutisme de Zacharie peut s'expliquer sans qu'il y ait rien de réel et d'historique au fond.

De deux particularités accessoires et non merveilleuses : l'une, la justice, devant Dieu, des parents de Jean (v. 6), n'est, en tout cas, fondée que sur cet argument, à savoir, qu'il n'y a qu'un couple aussi pieux qui ait pu recevoir la faveur d'un tel fils, et par conséquent elle n'a aucune valeur historique ; l'autre, au contraire, à savoir, que Jean

(1) 1, *Mos.*, 16, 11, LXX : Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. 17, 19: — Ἰσαάκ. *Luc*, 1, 13 : Καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην.

(2) *Commentar.*, 1, S. 119. Hoffmann, S. 146.

naquit, sous Hérode (le Grand), v. 5, est sans aucun doute un calcul chronologique exact.

En résumé, nous sommes ici sur un terrain purement mythico-poétique, et la seule réalité historique qui se puisse conserver avec certitude, se réduit à ceci : Jean-Baptiste, par ses œuvres postérieures et par les rapports qu'elles eurent avec les œuvres de Jésus, fit une impression si puissante que la légende chrétienne fut conduite à glorifier de la sorte sa naissance, et à l'unir à celle de Jésus (1).

(1) Avec cette interprétation, comparez De Wette, *Exeget. Handbuch zum N. T.*, 1, 2, S. 12.

DEUXIÈME CHAPITRE.

DESCENDANCE DAVIDIQUE DE JÉSUS D'APRÈS DEUX ARBRES GÉNÉALOGIQUES.

§ XX.

Les deux généalogies de Jésus considérées indépendamment l'une de l'autre.

Nous n'avions pour l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste que la seule narration de Luc ; mais, pour la généalogie de Jésus, nous avons de plus Matthieu ; et, de la sorte, le contrôle réciproque des deux narrateurs allége d'un côté le travail de la critique, s'il le multiplie d'un autre côté. Au reste, les deux premiers chapitres de Matthieu, lesquels renferment l'histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus, ont été, de même que les paragraphes parallèles de Luc, contestés quant à leur authenticité (1) ; mais c'est la même prévention qui a aveuglé pour Matthieu comme pour Luc, et ici aussi des réfutations solides ont réduit les doutes au silence (2).

L'histoire de l'annonciation et de la naissance de Jésus est précédée, dans Matthieu, 1, 1-17, suivie dans Luc, 3, 23-38, d'un arbre généalogique qui doit attester que Jésus, comme Messie, descend de David. Ces généalogies, étudiées en elles-mêmes aussi bien que comparées l'une avec l'autre, fournissent des éclaircissements si importants sur le caractère des récits évangéliques, qu'on ne peut s'abstenir de les examiner de près. Après les avoir prises d'abord isolément l'une de l'autre, il faut ensuite considérer chacune,

(1) On trouve une étude approfondie, mais s'embrouillant en des essais artificiels de conciliation, chez Hoffmann, S. 145 ; des déclamations insignifiantes, chez Osiander, S. 84.

(2) Voyez la liste dans Kuinœl, *Comm. in Matth., Proleg.*, p. XXVII.

et d'abord celle de Matthieu, en elle-même et dans ses rapports avec les passages parallèles de l'Ancien Testament.

La généalogie communiquée par l'auteur du premier évangile mérite d'être comparée avec elle-même; car à la fin, v. 17, elle présente un résultat, une somme (1); et, en en comparant les éléments, on peut rechercher jusqu'à quel point la somme y correspond. Il est dit, en effet, dans le résumé, qu'il y a trois fois quatorze générations d'Abraham au Christ : quatorze d'Abraham à David, quatorze de David à l'exil de Babylone, et quatorze encore depuis là jusqu'au Christ. Si nous faisons nous-mêmes le compte, nous trouvons d'Abraham à David, tous deux compris, les quatorze (v. 2-5). Il en est de même depuis Salomon jusqu'à celui (Jéchonias) après lequel il est fait mention de l'exil de Babylone (6-11); mais depuis Jéchonias jusqu'à Jésus, même en comptant ce dernier, on ne trouve que treize générations (v. 12-16). Comment expliquer cette différence entre la somme posée par l'auteur et les nombres qui la précèdent? On a conjecturé que l'erreur provenait de l'omission, par les copistes, d'un nom dans le dernier nombre de quatorze (2); mais cette conjecture devient très

(1) Pour que la discussion à laquelle l'auteur se livre soit suivie plus facilement, je transcris ici la généalogie de Jésus suivant saint Matthieu : Abraham engendra Isaac; Isaac engendra Jacob; Jacob engendra Juda et ses frères; Juda engendra Pharès et Zara de Thamar; Pharès engendra Esrom; Esrom engendra Aram; Aram engendra Aminadab; Aminadab engendra Naasson; Naasson engendra Salmon; Salmon engendra Booz de Rahab; Booz engendra Obed de Ruth; Obed engendra Jessé; Jessé engendra David, roi; David, roi, engendra Salomon de la femme d'Uri; Salomon engendra Roboam; Roboam engendra Abia; Abia engendra Asa; Asa engendra Josaphat; Josaphat engendra Joram; Joram engendra Ozias; Ozias engendra Joatham; Joatham engendra Achaz; Achaz engendra Ézéchias; Ézéchias engendra Manassès; Manassès engendra Amon; Amon engendra Josias; Josias engendra Jéchonias et ses frères, lors de l'exil de Babylone; après l'exil de Babylone, Jéchonias engendra Salathiel; Salathiel engendra Zorobabel; Zorobabel engendra Abiud; Abiud engendra Éliakim; Éliakim engendra Azor, Azor engendra Sadoc; Sadoc engendra Achim; Achim engendra Eliud; Eliud engendra Éléazar; Éléazar engendra Matthan; Matthan engendra Jacob; Jacob engendra Joseph, mari de Marie, de qui naquit Jésus, appelé le Christ. Toutes les générations sont : d'Abraham à David, quatorze; de David à l'exil de Babylone, quatorze; et depuis l'exil de Babylone jusqu'au Christ, quatorze.

(*Note du Traducteur.*)

(2) Paulus, *Exeg. Handbuch*, S. 292.

improbable, quand on songe que ce nom manquait dès le temps de Porphyre (1); le Joakim, ἰωακεὶμ (2), intercalé par quelques manuscrits et versions entre Josias et Jéchonias, ne compléterait pas le dernier nombre de quatorze qui est incomplet, mais surchargerait le second qui est complet (3). Comme cette erreur, sans aucun doute, provient de l'auteur de la généalogie, on se demande comment il a compté pour avoir aussi quatorze membres dans sa troisième section. On trouve facilement un moyen de compter autrement, suivant que l'on met des noms en dedans ou en dehors des différentes séries de quatorze. A la vérité, on devrait croire que le nom qui est inclus dans la série précédente est nécessairement exclu de la série suivante. Mais il se pourrait que le rédacteur de cet arbre généalogique eût compté autrement; du moins il nomme David deux fois dans son compte. Qu'adviendrait-il donc, s'il l'eût compris, quelque fausse que fût cette manière de calculer, aussi bien dans la première que dans la seconde section? A la vérité, cet artifice, de même que plus haut l'intercalation de Joakim, ne remédierait pas à la lacune dans la troisième série, et ne ferait que surcharger d'un nom la seconde. Il faudrait donc, avec quelques commentateurs (4), clore la seconde série, non, comme on le fait d'ordinaire, avec Jéchonias, mais avec Josias, qui le précède immédiatement; alors Jéchonias, devenu surnuméraire dans la seconde série par la duplication de David, reviendrait à la troisième série, qui aurait, Jésus compris, quatorze membres.

Cependant il semble trop arbitraire que le rédacteur ait, à la vérité, compté le nom terminal de la première série de quatorze une seconde fois dans la seconde série, mais n'ait pas également compté le dernier terme de la seconde dans

(1) D'après saint Jérôme, *in Daniel.*, *init.*

(2) Voyez Westein sur cet endroit.

(3) Paulus, l. c.

(4) Par exemple, Fritzsche, *Commentar. in Matth.*, p. 13.

la troisième. En conséquence, d'autres commentateurs ont préféré compter deux fois Josias, comme David, ce qui donne quatorze membres à la troisième série, même sans Jésus (1). Mais ce calcul, s'il évite une irrégularité, tombe dans une autre, à savoir, que, v. 17, dans la phrase : *d'Abraham à David*, etc., ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυίδ, κτλ., David est inclus, tandis que dans la phrase : *depuis l'exil de Babylone jusqu'au Christ*, ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ, le Christ est exclu. On y échappe, si, au lieu de Josias, on compte double Jéchonias; ce qui, pour la troisième série, donne quatorze noms, y compris Jésus; mais pour n'en pas avoir un de trop dans la seconde, il faut renoncer à compter deux fois David. A la vérité, ce serait retomber, seulement en sens inverse, sur la même irrégularité à laquelle nous voulions plus haut échapper, puisque, employant le double compte dans le passage de la seconde série à la troisième, on ne l'emploierait pas dans le passage de la première à la seconde. La vraie explication a été, on peut le dire, vue par De Wette, qui fait observer que, dans le compte total, il y a en effet, pour les deux passages, quelque chose de nommé deux fois : c'est, pour la première fois, une personne, David, qui doit être comptée double; pour la seconde fois, c'est un événement, l'exil de Babylone, tombant entre Josias et Jéchonias. Ce dernier, n'ayant régné que trois mois à Jérusalem, et ayant passé la plus grande partie de sa vie à Babylone, est, à la vérité, nommé à la fin de la deuxième série pour lier celle-ci à la dernière, mais il doit aussi être compté au commencement de la troisième (2).

Comparons maintenant, avec les passages correspon-

(1) Qu'au moins cette place de Jésus, hors de rang, ne lui soit pas donnée d'après le motif mystique d'Olshausen. *Comment.*, 1, S. 46, qui prétend qu'il est *convenable* de ne pas incorporer Jésus lui même dans les générations, mais de le mettre à part comme le couronnement du tout. Que ne trouverait-on pas avec le mot *convenable?*

(2) *Exeget. Handbuch*, 1, 1, S. 12

dants de l'Ancien Testament, la généalogie de Matthieu, toujours indépendamment de celle de Luc; elle ne concorde pas complétement avec ces passages, et le résultat que donne cette comparaison est opposé à celui qui a été obtenu précédemment, c'est-à-dire que, si la généalogie, considérée en elle-même, est obligée de doubler un terme pour remplir son cadre, elle omet, rapprochée de l'Ancien Testament, plusieurs termes consignés dans ce livre, afin de ne pas dépasser son nombre de quatorze. Cette généalogie, célèbre comme étant l'arbre généalogique de la maison royale de David, peut être comparée avec l'Ancien Testament depuis Abraham jusqu'à Zorobabel et ses fils, époque où la famille de David commence à rentrer dans l'obscurité, et où, l'Ancien Testament n'en parlant plus, tout contrôle cesse pour la généalogie de Matthieu. La série des générations, depuis Abraham jusqu'à Juda, Pharès et Esron, est assez connue par la Genèse; celle depuis Pharès jusqu'à David se trouve à la fin du livre de Ruth et dans le second chapitre du premier livre des Paralipomènes; celle depuis David jusqu'à Zorobabel, dans le troisième chapitre du même livre, sans compter quelques points isolés de comparaison.

Achevant le parallèle, nous trouvons la ligne d'Abraham à David, c'est-à-dire toute la première série de quatorze dans notre généalogie, concordant, dans les noms d'hommes, avec les données de l'Ancien Testament; mais elle a de plus quelques femmes, dont une fait difficulté. Il y est dit, v. 4, que Rahab a été mère de Booz. Non seulement cela est sans confirmation dans l'Ancien Testament, mais encore, si l'on en fait la bisaïeule de Jessé, père de David, on met, entre son époque et celle de David (de 1450 à 1050 avant J.-C.), trop peu de générations, puisqu'il n'y en aurait que quatre pour quatre cents ans, en y comptant Rahab ou David. Cette erreur retombe même sur les généalogies

de l'Ancien Testament, puisque Salmon, bisaïeul de Jessé, lequel Salmon est dit le mari de Rahab dans Matthieu, est, dans le livre de Ruth, 4, 20, aussi bien que dans Matthieu, fils d'un Naasson, qui, d'après 4 Mos., 1, 7, appartenait encore au temps de la traversée du désert (1); de là vint facilement l'idée d'unir le fils de Naasson avec cette Rahab qui avait sauvé les espions israélites (Jos., 2), et de faire entrer dans la famille de David et du Messie cette femme à laquelle l'Israélite patriote attachait une importance particulière. (Comparez Jac. 2, 25, Hebr. 11, 31.)

De plus nombreuses divergences se trouvent dans la ligne depuis David jusqu'à Zorobabel et son fils, c'est-à-dire dans la seconde série de quatorze, y compris les premiers termes de la troisième. 1° Tandis qu'ici, v. 8, il est dit : Joram engendra Ozias, Ἰωρὰμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν, nous lisons dans 1 Paralip., 3, 11, 12, qu'Ozias était, non le fils, mais le neveu du fils de Joram; que trois rois ont régné entre eux, à savoir, Ochosias, Joas et Amazias; et que c'est à ce dernier que succède Ozias, 2 Paralip., 26, 1, ou Asarias, comme il est appelé, 1 Paralip., 3, 12, et 2 Rois, 14, 21. 2° Il est dit dans notre passage, v. 11 : Josias engendra Jéchonias et ses frères, Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ. Mais, d'une part, nous voyons, 1 Paralip., 3, 16, que le fils et successeur de Josias s'appela Joakim, et que ce fut seulement le fils et le successeur de ce Joakim qui s'appela Jéchonias ou Joachim, 2 Rois, 24, 6; 2 Paralip., 36, 8; d'une autre part, le passage de l'Ancien Testament ne nomme aucun frère de Jéchonias, à qui l'évangéliste attribue des frères; c'est Joakim qui avait des frères : de sorte que la mention des frères de Jéchonias, par Matthieu, pourrait sembler pro-

(1) L'expédient de Kuinœl, *Comm. in Matth.*, p. 3, qui veut distinguer la Rahab ici nommée de la célèbre Rahab, outre qu'il est complétement arbitraire, devient par là superflu.

duite par une confusion entre ces deux hommes. 3° Une autre différence se trouve au sujet de Zorobabel. Tandis qu'il est appelé, dans Matthieu, fils de Salathiel, il descend, suivant 1 Paralip., 3, 19, de Jéchonias, non par Salathiel, mais par Phadaia, son frère; au contraire, dans Esdras, 5, 2, et dans Aggé, 1, 1, Zorobabel est, ainsi que dans Matthieu, désigné comme fils de Salathiel. Enfin Abiud, indiqué dans l'évangéliste comme fils de Zorobabel, ne se trouve pas, 1 Paralip., 3, 19 et suiv., parmi les enfants de Zorobabel; peut-être parce que Abiud n'était que le surnom d'un des personnages nommés là, surnom pris par le fils (1).

De ces divergences, la seconde et la troisième sont sans préjudice, et elles peuvent s'être glissées sans intention et même sans une trop grande négligence; car l'omission de Joakim peut avoir été occasionnée véritablement par la similitude des noms. Cette confusion aura aussi amené la mention des frères de Jéchonias; et ce qui est dit de Zorobabel est en partie conforme, en partie contraire à des renseignements fournis par l'Ancien Testament. On n'a pas aussi bon marché de la divergence citée en premier lieu, c'est-à-dire de l'omission de trois rois bien connus. Admet-on que l'auteur les a omis sans dessein, de sorte que de Joram il a passé, non à Ochosias, mais à Ozias, à cause de la similitude? Mais cette omission, quand David a été compté deux fois, concorde trop bien avec le désir de l'auteur d'avoir trois séries de quatorze, et l'on ne peut s'empêcher d'y voir, avec saint Jérôme, une intention particulière (2). Ayant quatorze termes d'Abraham à David, où se

(1) Hoffmann, S. 154, d'après Hug, *Einl.* 2, S. 271.

(2) Comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 19; Paulus, *Exeg. Handbuch*, S. 289. Quant à Olshausen, S. 46, qui dit que le dessein de Matthieu ne peut pas avoir été d'avoir, de force, le nombre de quatorze, puisqu'il saute plusieurs termes, c'est, à vrai dire, prendre les choses au rebours; on devrait conclure, au contraire, que l'auteur a, sans doute, attaché un intérêt particulier au nombre quatorze, car, sans cela, il n'aurait pas, pour ne point dépasser ce nombre, omis des noms bien connus.

On réfute de la même manière l'explication qui, devant les lacunes signalées aux noms de Joram et de Josias, entend

présentait une division naturelle, il paraît avoir souhaité de trouver le même nombre dans les divisions suivantes. Or, deux autres divisions s'offraient à lui d'elles-mêmes, puisque l'exil de Babylone partageait en deux tout le reste de la série. Mais la seconde division ne correspondait pas exactement à ce désir, car l'arbre généalogique des descendants de David jusqu'à l'exil donnait quatre termes de trop; alors l'auteur laissa de côté quatre noms. Pourquoi ceux-là plutôt que d'autres? c'est ce qu'il serait difficile de décider (1).

Pourquoi le rédacteur de cette généalogie a-t-il attaché tant d'intérêt à répéter trois fois le même nombre? Peut-être n'est-ce, comme quelques uns l'admettent, qu'un artifice pour aider la mémoire, les Orientaux ayant l'habitude de partager les généalogies en divisions égales pour plus de facilité (2); mais un motif mystique pourrait bien s'y être joint. Ce motif, faut-il le chercher dans le nombre spécial qui est répété trois fois, ou seulement dans le triple retour du même nombre? Il n'est pas probable que le généalogiste ait tenu à la répétition du nombre quatorze, comme étant le double du nombre sacré sept (3), autrement il n'aurait pas caché si complétement le nombre sept dans le nombre quatorze; encore moins peut-on approuver Olshausen disant que le nombre quatorze a été mis en saillie spéciale, comme étant la valeur numérique du nom de David (4); car ces

le verbe *engendra*, ἐγέννησε, non dans le sens litéral, mais dans un sens plus général, tel que : *il eut parmi ses descendants*, e posteris ejus erat; comme si le généalogiste, loin d'exclure les termes omis, avait voulu au contraire les comprendre implicitement dans la liste (Kuinœl sur ce passage). Dans ce cas, il est impossible qu'il eût compté comme il a fait. De la même valeur est l'échappatoire de Hoffmann, prenant ici γενεὰ, non pour degré, mais pour génération; de sorte que, v. 17, ἀπὸ Δαυὶδ ἕως μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες signifierait seulement que de David jusqu'à l'Exil, ou, comme Hoffmann compte, jusqu'à la reconstruction du Temple, il y a quatorze âges d'hommes, c'est-à-dire 500 ans, sans vouloir dire que la famille dont il est question n'ait eu que quatorze rejetons (S. 156). Et cependant on n'en énumère justement que quatorze!

(1) Cependant comparez Fritzsche sur ce passage.

(2) Fritzsche, *in Matth.*, p. 11.

(3) Paulus, S. 292. Au reste, on mettait de l'importance au nombre sept même dans les généalogies. On le voit, par exemple, dans le passage ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ, *Jud.*, v. 14.

(4) *Bibl. Comment.*, S. 46, Anm.

puériles recherches des rabbins ne se trouvent guère dans les évangiles. Il se pourrait donc plutôt que, le nombre quatorze ayant été donné la première fois par le hasard, le généalogiste eût tenu à le conserver en le répétant; car les Juifs se représentaient les grandes visitations divines, favorables ou funestes, comme revenant à des intervalles réglés. Or, le fondateur du peuple saint ayant été suivi, au bout de quatorze générations, du roi selon le cœur de Dieu, le fils de David, le Messie, devait être arrivé au bout de quatorze générations après la restauration du peuple juif (1). Nous trouvons une régularité toute semblable dès les plus anciennes généalogies de la Genèse. De même que, d'après le livre de la génération des hommes, βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων, cap. 5, Noé, second père du genre humain, est le dixième depuis Adam, le premier père ; ainsi, depuis Noé, ou, pour mieux dire, depuis le fils de Noé, Abraham, le père des fidèles, est le dixième (2).

Cette manière de traiter *a priori* son sujet, ce lit de Procuste à la mesure duquel l'auteur tantôt le raccourcit, tantôt l'allonge, presque comme ferait un philosophe construisant un système, n'éveille pas un préjugé favorable au rédacteur de notre généalogie. A la vérité, on invoque l'habitude qu'ont les généalogistes orientaux de se permettre de pareilles omissions; mais celui qui, déclarant formellement que *toutes les générations* ont été quatorze pendant un intervalle, donne une liste où, soit hasard, soit dessein, manquent plusieurs termes, celui-là fait preuve d'un arbi-

(1) Voyez Schneckenburger, *Beitræge zur Einleitung in das N. T.*, S. 41 f., et le passage cité de Josèphe, *B. j.*, 6, 4, 8. On peut en outre comparer le passage cité par Schœttgen (*Horæ hebr. et talm. ad Matth.*, 1), de la *Synopse Sohac*, p. 132, n. 18 : « Ab Abrahamo usque ad Salomonem xv sunt generationes; atque tunc luna fuit in plenilunio. A Salomone usque ad Zedechiam iterum sunt xv generationes, et tunc luna defecit, et Zedechiæ effossi sunt oculi. »

(2) De Wette a déjà appelé l'attention sur l'analogie des tables généalogiques de l'Ancien Testament avec les tables évangéliques; quant à la régularité systématique des nombres, *Kritik der mos. Gesch.*, S. 69; comparez S. 48.

traire ou d'un défaut de critique, bien capables d'ébranler la confiance en son arbre généalogique.

La généalogie de Luc, examinée isolément, ne présente pas autant de fautes que celle de Matthieu; car, en la comparant avec elle-même, on n'a aucune conclusion à en tirer, attendu qu'elle ne se contrôle pas par une somme (1). De plus, le contrôle manque aussi, pour la plus grande partie, du côté de l'Ancien Testament; car, de David à Nathan, elle descend par des noms presque complétement inconnus pour lesquels l'Ancien Testament ne fournit aucun arbre généalogique. Elle ne touche qu'en deux membres, Salathiel et Zorobabel, une ligne mentionnée dans l'Ancien Testament; mais, là même, elle est en contradiction avec 1 Paralip., 3, 17, 19 et seq., car elle fait Salathiel fils de Néri, tandis que le passage cité de l'Ancien Testament le fait fils de Jéchonias; elle nomme, comme fils de Zorobabel, un Resa, qui manque parmi les enfants de Zorobabel dans les Paralipomènes. On trouve aussi dans la liste anté-abrahamique une différence, à savoir, qu'elle intercale, entre Arphaxad et Sela, un Caïnan (Καϊνὰν), qui n'existe pas dans le texte hébreu, 1 Mos., 10, 24; 11, 12 seq., mais qui, au reste, avait déjà été intercalé par les Septante. A la vérité, dans la troisième génération de la première série, à compter d'Adam, le texte original a aussi ce nom, et c'est de là que la traduction des Septante paraît l'avoir transporté à la même place de la seconde série, à compter de Noé.

(1) Cependant elle procède aussi par le nombre septénaire ; trois fois sept d'Adam à Abraham ; deux fois d'Abraham à David ; trois fois de Nathan à Salathiel; trois fois de Zorobabel à Jésus ; en tout onze fois sept ; et il faut compter Abraham deux fois. Theile en a fait l'observation, *Zur Biographie Jesu*, S. 43.

§ XXI.

Comparaison des deux généalogies. Tentatives pour en concilier les contradictions.

Des résultats bien plus singuliers frappent l'esprit quand on compare les deux généalogies de Matthieu et de Luc l'une avec l'autre, et quand on se rend compte de leurs divergences. Quelques unes des différences sont, à la vérité, sans préjudice et même insignifiantes : telle est la différence de direction, la généalogie de Matthieu allant en descendant d'Abraham à Jésus, et celle de Luc allant en remontant de Jésus à ses ancêtres ; telle est encore la différence d'étendue, car Matthieu n'étend l'arbre généalogique que jusqu'à Abraham, et Luc l'étend jusqu'à Adam et Dieu même, allongeant peut-être, dans le sens universaliste de Paul, un document qu'il avait sous les yeux (1). Une plus grave difficulté se présente déjà dans la différence notable entre les nombres de générations pour des périodes égales : de David à Joseph, Luc compte quarante et une générations, et Matthieu seulement vingt-six. Mais la principale difficulté est que Luc donne à Jésus, pour ancêtres, des individus tout autres pour la plupart que ceux que Matthieu lui donne. Ce n'est pas qu'ils ne s'accordent pour ramener la descendance de Jésus par Joseph à David et à Abraham ; ce n'est pas qu'ils ne s'accordent aussi dans les générations d'Abraham jusqu'à David, et plus tard dans les deux noms de Salathiel et de Zorobabel ; mais le point véritablement désespéré, c'est que, de David au père nourricier de Jésus, des noms tout à fait différents, à part deux noms du milieu, se trouvent dans Luc et dans Matthieu. D'après Matthieu, le père de Joseph s'appelait Jacob ; d'après Luc, Éli. D'après Matthieu, le fils de David, par lequel Joseph des-

(1) Voyez Chrysostôme et Luther, dans Credner, *Einleitung in das N. T.*, 1, S. 143. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 1, S. 659.

cendait de ce roi, était Salomon; d'après Luc, Nathan. De là, l'arbre généalogique de Matthieu descend par la ligne royale connue, celui de Luc par une ligne collatérale inconnue. Ces deux lignes ne concourent que dans Salathiel et Zorobabel, de telle sorte cependant qu'aussitôt elles diffèrent sur le père de Salathiel et sur le fils de Zorobabel. La différence entre les deux listes paraissant être une contradiction complète, on a été, de tout temps, occupé extraordinairement d'essais de conciliation. Sans parler d'expédients évidemment insuffisants, tels qu'une explication mystique (1) ou un changement arbitraire de noms (2), il s'est particulièrement formé sur ce point deux couples d'hypothèses; et ces deux hypothèses de chaque couple s'appuient réciproquement, ou du moins ont des affinités l'une avec l'autre.

Le premier couple d'hypothèses est formé par la supposition de saint Augustin et par l'opinion de l'ancien chronologiste Julius Africanus. L'un imagine qu'il y a eu pour Joseph un état d'adoption, et que l'un des évangélistes donne le père réel, l'autre le père adoptif, avec leurs arbres généalogiques respectifs (3); l'autre admet qu'il y avait eu, entre les parents de Joseph, le mariage, voulu par la loi juive, d'un frère avec la veuve de son frère mort; que l'un des arbres généalogiques appartenait au père naturel, et l'autre au père légal de Joseph; et que Joseph descendait de la maison de David par l'un en suivant la ligne de Salomon, par l'autre en suivant la ligne de Nathan (4). La première question qui se présente est de savoir laquelle des deux généalogies donne le père naturel, et laquelle le père légal, avec les arbres généalogiques correspondants. On

(1) Orig., *Homil. in Lucam*, 28.

(2) Luther, *OEuvres*, t. 14, édit. Walch., p. 8 *et seq.*

(3) *De consensu evangelistarum*, 2, 3; et parmi les modernes, par exemple, E. F. dans *Henke's Magazin*, 5, 1, 180 f.

(4) Dans Eusèbe, H. E., 1, 7, et récemment, par exemple, Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 53.

peut la décider par deux critériums, dont l'un appartient plus à la lettre, et l'autre à l'esprit et au caractère des deux évangélistes. Ces critériums ont mené à une solution opposée. Saint Augustin, et, avant lui, Julius Africanus, ont recherché lequel des deux évangélistes, pour désigner le rapport entre Joseph et celui qu'il nomme le père de Joseph, se sert d'une expression qui indique, d'une manière plus précise que l'autre, une filiation naturelle. Or, Matthieu emploie une telle expression. En effet, lorsqu'il dit : Jacob engendra Joseph, Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ, le mot *engendrer*, γεννᾶν, ne paraît pouvoir désigner que le rapport d'une filiation naturelle. Au lieu que les paroles de Luc : Joseph, fils d'Éli, Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ, semblent pouvoir signifier aussi bien un fils adoptif qu'un fils considéré comme tel en vertu du mariage contracté, selon la loi juive, entre une veuve et le frère de son mari. Mais, comme cette loi avait justement pour objet de conserver le nom et la race d'un homme mort, la coutume juive était d'enregistrer le premier fils né d'une pareille union, non dans la famille du père naturel, comme le fait ici Matthieu, mais dans celle du père légal, comme Luc l'aurait fait d'après la supposition précédente. Or, l'auteur du premier évangile, ou du moins de la généalogie, lui qui est si imprégné des idées juives, aurait-il commis une pareille erreur ? c'est ce qu'on ne trouvera guère vraisemblable. Aussi Schleiermacher, prenant en considération l'esprit des deux évangélistes, croit-il devoir admettre que Matthieu, malgré son expression *engendra*, ἐγέννησε, donne cependant, d'après l'usage juif, l'arbre généalogique du père légal ; tandis que Luc, peut-être étranger à la Judée et moins versé dans la connaissance des coutumes juives, a pris l'arbre généalogique des plus jeunes frères de Joseph, lesquels furent inscrits, non comme le premier-né sur la liste du père défunt légal, mais sur la liste du père naturel, liste que Luc a cru être la généalogie

de Joseph le premier-né; or, si cette généalogie était celle de Joseph d'après la nature, elle ne l'était pas d'après la loi juive (1). Mais, sans parler de ce qui sera prouvé plus bas, que la généalogie dans Luc peut difficilement être considérée comme l'œuvre de l'auteur de l'évangile, et qu'ainsi rien n'est à conclure, pour expliquer l'arbre généalogique, de sa moindre connaissance des usages juifs, le généalogiste, dans le premier évangile, n'aurait pas écrit, sans aucune addition, son verbe *engendra*, ἐγέννησε, s'il n'avait songé qu'à une paternité légale. Ainsi, à cet égard, une des généalogies n'a aucun avantage sur l'autre.

Jusqu'ici nous n'avons fait que tracer les traits généraux de cette hypothèse; il faut maintenant l'examiner de plus près pour juger si elle est admissible. Supposons un mariage du frère du défunt avec sa veuve, l'examen et le résultat resteront absolument les mêmes, soit que nous empruntions à Matthieu, avec saint Augustin et Julius Africanus, l'indication du père naturel, soit que nous l'empruntions à Luc avec Schleiermacher. Nous allons donc, par exemple, en suivre les conséquences selon la première forme, d'autant plus qu'Eusèbe, d'après Julius Africanus, nous a laissé là-dessus une explication très exacte. D'après cette manière de voir, la mère de Joseph fut d'abord mariée avec l'homme que Luc nomme comme le père de Joseph, avec Éli; Éli étant mort sans enfant, son frère, c'est-à-dire Jacob, nommé par Matthieu comme le père de Joseph, épousa la veuve suivant la loi juive dont il a déjà été question, et engendra avec elle Joseph. Alors Joseph fut considéré légalement comme le fils de défunt Éli, ainsi que le dit Luc, tandis que, naturellement, il était le fils de son frère Jacob, et c'est la filiation que Matthieu a suivie.

Mais, conduite jusque-là seulement, l'hypothèse serait

(1) *Ueber den Lukas*, S. 53. Comparez Winer, *Bibl. Realworterbuch*, 1, Bd., S. 660.

bien loin de suffire ; car, si les deux pères de Joseph étaient des frères véritables, fils du même père, ils avaient un seul et même arbre généalogique ; et, dans ce cas, les deux généalogies ne devraient avoir de différent que le père de Joseph ; mais, passé celui-là, elles auraient dû concourir aussitôt de nouveau. Pour expliquer comment elles peuvent diverger jusqu'à David, il faut ajouter la seconde hypothèse, que Julius Africanus a faite aussi, à savoir, que les deux pères de Joseph n'avaient été que des demi-frères, et qu'ils avaient eu la même mère et non le même père. On devrait donc admettre que la mère des deux pères de Joseph a été mariée deux fois, une fois avec le Matthan de Matthieu, lequel Matthan descendait de David par Salomon et la ligne royale, et auquel elle engendra Jacob, et une autre fois, auparavant ou après, avec le Matthat de Luc, lequel Matthat était descendant de David par Nathan, et auquel elle engendra Éli. Éli s'étant marié et étant mort sans enfant, son demi-frère Jacob épousa la veuve et engendra Joseph, qui fut légalement considéré comme le fils du défunt.

Sans doute, l'hypothèse d'un mariage aussi compliqué dans deux degrés qui se suivent immédiatement, hypothèse à laquelle la divergence des deux généalogies nous a forcés, n'est pas absolument impossible, mais elle est invraisemblable. Or, la difficulté en est encore redoublée par la concordance mal-venue qui, au milieu des séries divergentes, se rencontre, comme il a déjà été dit, dans les deux degrés de Salathiel et de Zorobabel. En effet, pour expliquer comment Neri dans Luc peut, aussi bien que Jéchonias dans Matthieu, être dit le père de Salathiel, père de Zorobabel, il faudrait non seulement renouveler l'hypothèse d'un mariage entre un frère et la veuve de son frère, mais encore admettre que les deux frères qui se sont succédé dans le mariage avec la même femme n'ont été frères que du côté maternel. Ce n'est pas diminuer essentiellement la difficulté

que de remarquer que non seulement le frère, mais encore le plus proche parent consanguin, pouvait, sinon devait succéder dans un pareil mariage au défunt (Ruth, 3, 12 et suiv., 4, 4 et suiv.) (1); car, s'il est vrai que pour deux cousins l'arbre généalogique doit concourir beaucoup plus haut qu'il ne concourt ici pour Jacob et Éli, pour Jéchonias et Neri, cependant il faudrait recourir les deux fois à l'hypothèse de demi-frères : seulement les deux mariages compliqués ne tomberaient pas sur deux générations immédiatement successives. Maintenant, supposer que non seulement ce double cas se renouvelle deux fois, mais encore que, deux fois, les généalogistes se sont partagés de la même façon, et deux fois sans en avertir, pour indiquer, l'un le père naturel, et l'autre le père légal, c'est une explication invraisemblable ; tellement que l'hypothèse d'une adoption, bien que pressée seulement de la moitié de ces difficultés, en a pourtant assez pour n'être pas soutenable. En effet, l'adoption n'exigeant aucun rapport de fraternité ni même de parenté entre le père naturel et le père adoptif, le recours à une seconde supposition de deux demi-frères cesse d'être nécessaire ; et il ne faut plus qu'admettre deux fois un rapport d'adoption, et deux fois avec cette particularité, que l'un des généalogistes l'a ignoré, ignorance qui ne peut appartenir à un Juif, et que l'autre en a tenu compte, mais sans en rien dire.

On crut, dans ces derniers temps, pouvoir résoudre la difficulté d'une façon beaucoup plus simple : on prétendit que nous avons, dans l'un des évangélistes, la généalogie de Joseph, et, dans l'autre, celle de Marie, et qu'en conséquence la divergence des deux généalogies n'est pas une contradiction (2) ; et l'on se plut à ajouter que Marie était

(1) Comparez Michaelis, *Mos. Recht*, 2, S. 200 ; Winer, *Realwörterb.*, 2, S. 22.

(2) Par exemple, Spanheim, *Dubia evangel.*, P. 1, p. 13 *et seq.*; Lightfoot, Michaelis, Paulus, Kuinœl, Olshausen, maintenant Hoffmann, etc.

une fille héritière (1). L'opinion que Marie appartenait aussi à la race de David est déjà ancienne. A la vérité, l'idée eut cours que le Messie, comme un second Melchisedech, devait réunir la dignité royale à la dignité sacerdotale (2); et, en raison de la parenté de Marie avec Élizabeth, fille d'Aaron, telle qu'elle est donnée par Luc, 1, 36 (3), non seulement plusieurs, dès les premiers temps, firent naître Joseph d'une famille provenant d'alliances entre des descendants de Juda et de Lévi (4), mais encore il ne fut pas rare alors de supposer que Jésus, descendu par Joseph de la race royale, l'était par Marie de la race sacerdotale (5). Cependant l'opinion qui ne tarda pas à prévaloir fut que Marie descendait de David. Plusieurs apocryphes s'expriment dans ce sens (6); il en est de même de Justin Martyr, qui dit que la Vierge a été de la race de David, de Jacob, d'Isaac et d'Abraham, phrase d'après laquelle on pourrait même croire qu'il a rapporté à Marie un de nos tableaux généalogiques, qui remontent également par David jusqu'à Abraham (7).

Maintenant on se demandera lequel des deux arbres généalogiques doit être considéré comme celui de Marie; or, à vrai dire, il semble impossible de lui attribuer l'une ou

(1) Déja Épiphane, Grotius, ont émis cette conjecture. Olshausen, p. 41, l'admet, parce qu'il parait *convenir* (voyez, sur une semblable *convenance*, la remarque 1 de la page 158); parce qu'il parait convenir que la descendance de David, d'où le Messie devait sortir, finit par une héritière unique, qui, mettant au monde l'éternel héritier du trône de David, en couronnait et terminait la race !

(2) *Testament. XII Patriarch., Test. Simeonis*, c. 71. Fabric., *Codex pseudepigr. V. T.*, p. 542. « D'elles (les tribus de Lévi et de Juda) surgira pour vous le salut de Dieu : car le Seigneur fera lever de Lévi comme un grand-prêtre, et de Juda comme un roi. » Ἐξ *αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ· ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα κτλ.*

(3) Comparez cependant Paulus, l. c., S. 119.

(4) Comparez Thilo, *Cod. apocr. N. T.* 1, p. 374 et suiv.

(5) Par exemple, Faustus le manichéen dans Augustin, *Contra Faust.*, L. 23, 4.

(6) Dans le Protévangile de Jacques, c. 1 et suiv., et c. 10 (éd. Thilo), et dans l'Évangile de la Nativité de Marie, Joachim et Anna, de la race de David, sont dits les auteurs de Marie. Faustus, au contraire, désigne, dans le passage cité, ce Joachim comme prêtre.

(7) *Dial. c. Tryph.*, 43, 100. Paris, 1742.

l'autre de ces généalogies, car elles s'annoncent d'une manière trop précise comme appartenant exclusivement à Joseph, l'une par ces mots : Jacob engendra Joseph, Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ, l'autre par ces mots : fils de Joseph, fils d'Éli, υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ. Cependant encore ici, le mot de Matthieu *engendra*, ἐγέννησε, paraît plus précis que l'expression de Luc, τοῦ Ἡλὶ, laquelle, d'après ces commentateurs, pourrait signifier un beau-fils ou un petit-fils. De la sorte, la généalogie dans Luc, 3, 23, voudrait dire : ou Jésus était, conformément à l'opinion commune, fils de Joseph, qui lui-même était beau-fils d'Éli, père de Marie (1) ; ou bien Jésus était, comme on le croyait, fils de Joseph, et par Marie petit-fils d'Éli (2). Comme on pourrait objecter que les Juifs, dans leurs généalogies, ne tenaient aucun compte de la ligne féminine (3), on y répond par une hypothèse nouvelle, à savoir, que Marie était une fille héritière, c'est-à-dire fille d'un père sans enfant mâle ; cas auquel, d'après 4 Mos., 36, 6, et Nehem., 7, 63, la coutume juive voulait que l'homme qui épousait cette fille, non seulement fût de la même tribu qu'elle, mais encore se fît recevoir dans sa famille, et, des ancêtres de sa femme, fît ses propres ancêtres. Mais le premier point, à savoir, l'obligation d'être de la même tribu, peut seul se prouver par le passage du livre de Moïse ; quant à l'autre passage, comparé avec plusieurs passages semblables (Esdras, 2, 61 ; 4 Mos., 32, 41, rapprochés de 1 Paralip. 2, 21 suiv.), on y voit seulement que, par exception, quelquefois un individu était dénommé d'après les ancêtres maternels. Ainsi la difficulté du côté de la coutume juive subsiste encore, mais elle s'efface complé-

(1) Ainsi s'explique, entre autres, Paulus sur ce passage : Les Juifs, en supposant qu'une Marie, fille d'Éli, est tourmentée dans l'autre monde (v. Lightfoot, l. c.), paraissent avoir pris, pour l'arbre généalogique de Marie, celui qui, dans Luc, part d'Éli.

(2) Par exemple, Lightfoot, *Horæ*, p. 750 ; Osiander, S. 86.

(3) Comparez *Juchasin*, f. 55, 2, dans Lightfoot, p. 183 ; et *Bava bathra*, f. 110, 2, dans Wetstein, p. 230 seq. Comp. cependant *Joseph. vita*, 1.

tement devant une difficulté bien plus considérable. On ne peut pas nier, il est vrai, que le génitif dans Luc, étant un cas de dépendance, ne soit susceptible de signifier tout rapport de parenté et par conséquent celui de gendre ou de petit-fils; mais l'enchaînement de la phrase ne devrait pas être aussi contraire à cette signification qu'il l'est ici. Dans les trente-quatre degrés antérieurs qui nous sont connus par l'Ancien Testament, ce génitif exprime constamment le rapport de fils; il l'exprime aussi dans le milieu, entre Salathiel et Zorobabel; comment pourrait-il signifier une seule fois, pour Joseph, le beau-fils? Ou comment, si l'on prenait l'autre explication, le mot *fils*, υἱὸς qu'il faudrait toujours sous-entendre au nominatif, pourrait-il signifier fils, petit-fils, arrière-petit-fils, jusqu'au degré le plus éloigné (1)? On a dit que, dans le membre de phrase : Adam, fils de Dieu, Ἀδὰμ τοῦ Θεοῦ, l'expression grecque τοῦ ne signifiait pas fils dans le sens propre du mot; toujours est-il qu'elle se rapporte, ici aussi, à l'auteur immédiat de l'existence, idée dans laquelle on ne peut comprendre ni un beau-père ni un grand-père.

En outre, dans cette manière d'expliquer les deux arbres généalogiques, il est difficile de se rendre compte du concours des deux généalogies dans les noms de Salathiel et de Zorobabel. On pourrait encore supposer, comme plus haut, un mariage du frère avec la veuve de son frère; cependant les commentateurs qui se sont occupés de ce point aiment mieux pour la plupart admettre que ces noms, semblables dans les deux généalogies, ne désignent pas les mêmes individus; mais, quand Lucas, aux 21[e] et 22[e] degrés après David, comme Matthieu, y compris les quatre degrés sau-

(1) Ὁ Ἰησοῦς... υἱὸς Ἰωσὴφ, τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθὰτ κτλ. *Luc.* 13, 23. Dans l'explication dont il s'agit ici et qui fait Jésus petit-fils d'Éli par Marie, on doit traduire : Jésus, fils de Joseph, *petit-fils* d'Éli, arrière-petit-fils de Matthat; de sorte que, comme le dit M. Strauss, υἱὸς doit être sous-entendu au nominatif et prendre des significations diverses, suivant les degrés.

(*Note du traducteur.*)

tés, aux 19e et 20e, ont les mêmes noms, dont l'un est très célèbre, il s'agit, à n'en pas douter, des mêmes personnes.

Non seulement il ne se trouve, dans le Nouveau Testament, aucune trace qui indique que Marie descende de David (1), mais encore plusieurs passages y sont formellement contraires. Dans Luc, 1, 27, les mots : de la maison de David, ἐξ οἴκου Δαυὶδ, se rapportent uniquement aux mots immédiatement voisins : un homme appelé Joseph, ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσὴφ, et non aux mots plus éloignés : une vierge fiancée, παρθένον μεμνηστευμένην. Mais il faut surtout remarquer la tournure de Luc, 2, 4, quand il dit : Joseph alla aussi, attendu qu'il était de la maison et de la patrie de David, se faire inscrire avec Marie, ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ.... διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ; il était facile de mettre : attendu qu'ils étaient au lieu de : attendu qu'il était, αὐτοὺς au lieu d'αὐτὸν, si l'auteur avait cru que Marie descendait aussi de David ; et cette dernière observation démontre l'impossibilité de rapporter à Marie la généalogie davidique du troisième évangéliste, c'est-à-dire de celle même qu'on avait voulu y rapporter.

§ XXII.

Les généalogies ne sont pas historiques.

Si l'on réfléchit aux difficultés insurmontables dans lesquelles tous ces essais de conciliation s'embarrassent inévitablement, on désespérera, avec les commentateurs dont l'esprit est plus libre, de la possibilité d'établir la concorde entre les deux généalogies, et il faudra en reconnaître la con-

(1) On ne voit pas comment Neander, avec Hoffmann, *in Luc.*, 1, 32, veut trouver une telle trace. Au reste, son sentiment de la vérité ne permet pas à Neander de déclarer l'arbre généalogique comme il est dans Lucas, pour celui de Marie. En conséquence, il prend un faux-fuyant, disant que cet arbre s'est peut-être, dans l'origine, rapporté à Marie, mais qu'il n'a pas été mis à sa place dans l'Évangile. Avec tout cela, ne se trouvant pas assuré, il abandonne le rapport qu'ont les deux généalogies. (L. J. Chr., S. 17, Anmerk.)

tradiction réciproque (1). Toutes deux ne peuvent pas être vraies à la fois, cela est maintenant certain; s'il fallait choisir, peut-être croirait-on pouvoir considérer plutôt comme historique celle de Luc. D'abord il n'y règne pas le même arbitraire dans l'arrangement de nombres et de périodes égales; et, tandis que pour la période de David à Jéchonias les vingt générations de Luc ne sont pas plus éloignées de la vraisemblance que Matthieu avec son omission de quatre membres ne l'est de la vérité historique, il est vrai que pour la période de Jéchonias, né 617 ans avant l'ère chrétienne jusqu'à Jésus, vingt-deux générations, chacune à 27 ans et demi, telles que Luc les donne, conviennent mieux à la nature des choses, et en particulier de l'Orient, que les treize de Matthieu, chacune à 46 ans. De plus, on y voit une moindre tendance à glorifier son sujet, l'auteur se contentant de faire descendre Jésus de David et ne le rattachant pas à la ligne royale elle-même. D'un autre côté, en sens inverse, la conservation d'un arbre généalogique dans la ligne moins importante de Nathani paraîtra moins vraisemblable que dans la ligne royale, et la répétition fréquente des mêmes noms, d'après la juste remarque de Hoffmann, semble démontrer que la généalogie de Luc est fabriquée.

Mais, dans le fait, l'une n'a aucun avantage sur l'autre, et, si l'une a pu se former par une voie non historique, l'autre l'a pu également, d'autant plus qu'il est très invraisemblable qu'après les perturbations de l'Exil et des temps qui suivirent, l'obscure famille de Joseph eût conservé des généalogies qui remontassent si haut (2). Donc, reconnaissant dans toutes deux de libres créations en tant qu'elles

(1) Tels sont Eichhorn, *Einleitung in das N. T.*, 1 Bd., S. 425; Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, S. 232; Wegscheider, *Institut.*, § 123, not. *d.*; De Wette, *Bibl. Dogm.*, § 279, et *Exeget. Handbuch*, 1, 2, S. 32; Winer, *Bibl. Realworterbuch*, 1, S. 660; Hase, *Leben Jesu*, § 33; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 35; Ammon, *Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion*, 1, S. 196.

(2) Voyez Winer, l. c., S. 660.

ne sont pas puisées dans l'Ancien Testament, ou des applications arbitraires à Jésus de généalogies étrangères, nous pourrions encore admettre comme fondement historique, que Jésus descend de David, bien que les degrés intermédiaires de cette descendance aient été suppléés différemment par différents auteurs (1). Mais un point, duquel on argumente, le voyage à Bethléem des parents de Jésus, voyage occasionné par le cens n'est lui-même, rien moins que certain, ainsi que nous le verrons bientôt, et, dans tous les cas, ne suffirait pas à rendre vraisemblable sa descendance de David. L'autre point a plus de force, à savoir que partout dans le Nouveau Testament, et sans contradiction apparente de la part des adversaires, Jésus passe pour descendant de David. Mais le titre de fils de David peut être une qualification donnée à Jésus, non pour des motifs historiques, mais pour des motifs dogmatiques. Le Messie, d'après les prophéties, ne pouvait descendre que de David. Or, un Galiléen dont la généalogie était inconnue, s'étant acquis le renom de Messie, combien il est facile de concevoir que la légende de sa descendance davidique se soit bientôt développée sous diverses formes, et qu'ensuite ces légendes aient servi à rédiger des généalogies, lesquelles, n'étant pas fondées sur des pièces authentiques, sont nécessairement tombées dans les divergences et les contradictions que présentent entre elles celles de Matthieu et de Luc (2)!

Maintenant, si l'on demande quel est le résultat histo-

(1) Par exemple, Fritzsche, l. c. Cependant (*Prolegom. in Matthæum*, p. xv), après avoir dit: «Omne studium... eo contulit scriptor (l'auteur du premier Évangile) ut nihil Jesu ad Messiæ exemplar fingi posset expressius, » il paraît indiquer un doute plus étendu dans le titre du premier chapitre, *Comm.*, p. 6: « Jesus, ut de futuro Messia canunt V. T. oracula, est e gente Davidica per Josephum vitricum oriundus.»

(2) Voyez De Wette, *Bibl. Dogm.*, l. c., et *Exeget. Handbuch*, 1, 1, S. 14; Hase, L. J., l. c. Eusèbe (*Ad Steph.*, quæst. 3, passage indiqué par Credner, 1, S. 68) signale une cause, qui n'est pas invraisemblable, de cette divergence. A côté de l'opinion que le Messie devait provenir de la ligne royale de David, il en était, chez les Juifs, une autre qui, à cette ligne plusieurs fois souillée, et déclarée dans son dernier membre régnant, indigne de posséder ultérieurement le trône (*Jérém.* 22, 30), préférait une ligne, moins illustre sans doute, mais moins flétrie.

rique que donnent ces généalogies, la seule conclusion qui en ressort est un fait que l'on sait déjà d'ailleurs, à savoir, que Jésus, personnellement et par ses disciples, fit, sur des hommes imbus d'opinions strictement juives, une telle impression comme Messie, qu'ils n'hésitèrent pas à croire à sa descendance de David, descendance dont les prophéties avaient fait un caractère messianique, et que plus d'une plume se mit à l'œuvre pour justifier, par une démonstration généalogique, la croyance que sa qualité de Messie avait trouvée (1).

(1) Les considérations ultérieures sur l'origine et la signification de ces généalogies, considérations qui résultent de la comparaison avec l'exposition de la naissance surnaturelle de Jésus, ne peuvent venir qu'après que ce dernier point aura été examiné.

TROISIÈME CHAPITRE.

ANNONCIATION DE LA CONCEPTION DE JÉSUS; CONDUITE DE JOSEPH; VISITE DE MARIE AUPRÈS D'ÉLIZABETH.

§ XXIII.

Esquisse des différents récits, canoniques et apocryphes.

Dans les évangiles canoniques et dans les évangiles apocryphes on remarque, relativement à l'engendrement de Jésus, une gradation notable, où l'on remonte de plus en plus vers les commencements, et où ces commencements sont narrés plus brièvement ou plus longuement, d'une façon plus naturelle ou plus ornée. Marc et Jean supposent la naissance de Jésus donnée d'avance, et se contentent, dans le cours de leurs récits, de nommer Marie comme la mère (Marc, 6, 3), et Joseph comme le père de Jésus (Jean, 1, 46). Matthieu et Luc remontent plus haut, exposant le mode de génération de la personne messianique de Jésus, et relatant sa naissance avec les circonstances qui la préparèrent. Entre ces deux derniers, Luc s'élève encore un peu plus haut que Matthieu. En effet, d'après Matthieu, Marie, étant fiancée à Joseph, est trouvée enceinte; le fiancé s'en offense, et il se dispose à la quitter. Mais l'ange du Seigneur l'assure, dans un rêve, de l'origine divine et de la haute destination de l'enfant de Marie, et il en résulte qu'il épouse Marie, mais sans avoir aucun rapport conjugal avec elle jusqu'à la naissance de Jésus (Matthieu, 1, 18-25); de cette façon, la grossesse de Marie existe d'abord, et ce n'est qu'ensuite qu'elle est justifiée par l'ange. Mais, dans Luc, cette grossesse est préparée et annoncée par une apparition céleste. Le même Gabriel, qui avait annoncé à

Zacharie la naissance de Jean-Baptiste, annonce aussi à Marie, fiancée avec Joseph, la grossesse qui sera produite par l'opération d'une force divine; en suite de quoi la mère future du Messie a, avec la mère de Jean, déjà enceinte, une rencontre très significative, et elle échange avec Élizabeth ses sentiments sous la forme d'un hymne (Luc, 1, 26-56). Tandis que Matthieu et Luc prenaient, du moins comme donné, le rapport entre Marie et Joseph, des évangiles apocryphes, nommément le Protévangile de Jacques et l'Évangile de la nativité de Marie (1), livres dont le contenu a été approuvé, pour la plus grande partie, même par les Pères de l'Église, s'efforcent aussi d'exposer comment ce rapport s'est établi; ils remontent même jusqu'à la naissance de Marie, qu'ils font précéder d'une annonciation semblable à celle qui, suivant Luc, précéda la naissance de Jean-Baptiste et de Jésus. L'histoire de la naissance de Jean-Baptiste, dans Luc, est composée principalement d'après celles de Samson et de Samuel dans l'Ancien Testament; de même l'histoire de la naissance de Marie, dans les apocryphes susdits, est composée d'après celle de Jean-Baptiste, concurremment avec celles de l'Ancien Testament.

Joachim, ainsi parle le récit apocryphe, et Anna (c'était aussi le nom de la mère de Samuel) (2) se sentaient malheureux (comme les parents de Jean-Baptiste) dans un mariage resté longtemps stérile; alors ils ont tous deux, et en des lieux différents (comme les parents de Samson), l'apparition d'un ange qui leur annonce une fille, la mère future de Dieu, laquelle (comme Jean-Baptiste) est consacrée par l'ange à une vie naziréenne. Alors Marie (comme Samuel)

(1) Fabricius, *Codex apocryphus N. T.*, 1. pp. 19, 66. Thilo, *Codex apocryphus N. T.*, t. 1, p. 161 *et seq.*

(2) Cette Anne des *Apocryphes* rappelle aussi celle de Samuel à Grégoire de Nysse ou à son interpolateur, quand il dit : Μιμεῖται τοίνυν καὶ αὕτη τὰ περὶ τῆς μητρὸς τοῦ Σαμουὴλ διηγήματα. Fabricius, 1, p. 6.

est, dès sa première enfance, apportée dans le temple par ses parents, où, visitée, nourrie par des anges, et même honorée de visions divines, elle demeure jusqu'à sa douzième année. Devenue nubile, elle doit quitter le temple; sa destination ultérieure est déterminée par un oracle rendu au grand-prêtre. Conformément à la prédiction d'Isaïe, 11, 1, seq. : *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini*, cet oracle ordonna que tous les célibataires appartenant à la famille de David, en âge de se marier, d'après un des apocryphes (1), ou tous les veufs dans le peuple, d'après l'autre apocryphe (2), apportassent leur bâton, et que celui sur le bâton duquel (comme sur le bâton d'Aaron, 4 Mos., 17) un signe se manifesterait, à savoir, le signe annoncé dans le passage d'Isaïe, épousât Marie. Ce signe se manifesta sur le bâton de Joseph : une fleur, comme il est dit dans la prophétie, y parut, et une colombe se posa sur le bout (3). Joseph, d'après les apocryphes et les Pères de l'Église, était déjà vieux (4). Mais il y a une différence entre l'Évangile de la nativité de Marie et le Protévangile de Jacques : d'après le premier, malgré le vœu de chasteté opposé par Marie, et malgré le refus de Joseph en raison de son grand âge, il y eut entre eux, sur l'ordre du grand-prêtre, des fiançailles réelles, et plus tard un mariage qui, dans l'esprit de l'écrivain, resta chaste sans aucun doute. Dans le Protévangile, au contraire, il n'est question, dès le commencement, ni de fiançailles ni de mariage, et il ne paraît s'agir que de la garde de la vierge par Joseph (5); celui-ci même,

(1) *Evangel. de nativ. Mar.*, c. 7 : Cunctos de domo et familia David nuptui habiles, non conjugatos.

(2) *Protev. Jac.*, c. 8 : Τοὺς χηρεύοντας τοῦ λαοῦ.

(3) Cela est ainsi dans l'évangile de la nativité de Marie, c. 7 et 8; un peu autrement dans le Protévangile de Jacques, c. 9.

(4) *Protev.*, c. 9 : âgé, πρεσβύτης. *Evangel. de nativ. Mariæ*, 8, grandævus. Epiphan., *Adv. hæreses*, 78, 8 : Il épouse Marie, veuf, et âgé de plus de quatre-vingts ans: Λαμβάνει τὴν Μαρίαν χῆρος, κατάγων ἡλικίαν περί που ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρόσω ὁ ἀνήρ.

(5) Παρέλαβε αὐτὴν εἰς τήρησιν σεαυτῷ, c. 9. Comp. *Evang. de nat. Mar*, c. 8 et 10.

lors du voyage à Bethléem, doute s'il doit la faire inscrire comme fille ou comme femme, parce qu'il craint, en se disant son mari, de devenir ridicule à cause de la différence d'âge (1). Là même où, dans Matthieu, Marie est appelée la femme de Joseph, ἡ γυνή, l'apocryphe ne la désigne, par précaution, que sous le nom de la jeune fille, ἡ παῖς, et évite même volontiers le mot *prendre*, παραλαβεῖν, ou le change en *garder*, διαφυλάξαι (2), ce que font aussi plusieurs Pères de l'Église. Reçue dès lors dans la maison de Joseph, Marie, d'après le Protévangile, fut chargée avec plusieurs jeunes filles de faire de l'étoffe pour le rideau du Temple, et il lui échut, par le sort, de travailler la pourpre. Cependant, tandis que Joseph est absent pour des affaires, Marie reçoit la visite de l'ange. Joseph, à son retour, la trouve enceinte, et l'interroge, non comme son fiancé, mais comme le gardien responsable de son honneur. Cependant elle a oublié les paroles de l'ange, et elle assure qu'elle ignore la cause de sa grossesse. Alors Joseph s'occupant de se débarrasser secrètement de la garde de Marie, l'ange lui apparaît en songe et le tranquillise par ses explications. L'affaire vient à la connaissance des prêtres; et tous deux, à cause du soupçon d'incontinence, sont obligés de boire l'eau de l'épreuve, ὕδωρ ἐλέγξεως; mais n'en ayant reçu aucun dommage, ils sont acquittés; puis viennent le cens et la naissance de Jésus (3).

Ces récits apocryphes ont été tenus pour historiques pendant longtemps dans l'Église, et ils ont été expliqués, comme les récits canoniques, d'une façon miraculeuse d'après le point de vue du supranaturalisme; de même, dans les temps modernes, ils n'ont pu, non plus que les

(1) *Protev. Jac*, c. 17.

(2) C. 14. Voyez les variantes dans Thilo, p. 227. Les passages des Pères de l'Église, dans le même, p. 365, note.

(3) Tel est le récit du Protévangile de Jacques, c. 10-16; celui de l'Evangile de la nativité de Marie est moins caractéristique, c. 8-10.

récits du Nouveau Testament, échapper à l'explication naturelle. Si, dans l'ancienne Église, la croyance aux miracles était si démesurément forte qu'elle ne s'arrêtait pas au Nouveau Testament, qu'elle allait jusqu'à embrasser des relations apocryphes, et qu'elle s'aveuglait sur leur caractère évidemment non historique, le rationalisme positif de quelques apôtres des *lumières modernes* fut tellement excessif, qu'ils crurent pouvoir l'appliquer même aux miracles apocryphes. Tel fut l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth :* expliquant naturellement, sans hésiter, les récits de la descendance et de la jeunesse de Marie, il les a fait entrer dans le cercle de ses déductions (1). De nos jours, où l'on comprend le caractère évidemment mythique de ces récits apocryphes, on jette un regard de compassion aussi bien sur les anciens Pères de l'Église que sur nos auteurs modernes d'explications naturelles. A la vérité, on y est autorisé en ce sens, que le caractère mythique ne peut être méconnu dans les récits apocryphes que par une grande ignorance. Mais, en y regardant de plus près, leur différence avec les récits canoniques sur les commencements de la vie de Jean-Baptiste et de Jésus ne paraît qu'une différence de forme; de la même racine, que nous trouverons plus loin, sont sortis les uns comme rejetons sains et vigoureux, les autres comme pousses faibles et tout artificielles venues en arrière-saison. Toutefois, ces Pères de l'Église et ces auteurs d'explications naturelles avaient sur la majorité des théologiens actuels cet avantage, qu'ils ne se méprenaient pas sur la ressemblance fondamentale, et traitaient semblablement des narrations analogues, les expliquant ou toutes deux miraculeusement, ou toutes deux naturellement; mais ils n'ont pas, comme c'est l'habitude aujourd'hui, expliqué les unes mythiquement et les autres historiquement.

(1) 1ter B., S. 119 ff.

§ XXIV.

Divergences des deux évangiles canoniques relativement à la forme de l'annonciation.

Entrons, après cette esquisse générale, dans le détail de la manière dont la première annonce de la naissance future de Jésus arriva, d'après nos écrits canoniques, à Marie et à Joseph. Nous pouvons d'abord faire abstraction du fond même de cette annonciation, qui est que Jésus a été engendré par une opération extraordinaire du Saint-Esprit, et n'en prendre en considération que la forme, à savoir, à qui, quand et comment cette annonce fut donnée.

Comme la naissance de Jean-Baptiste, la conception de Jésus, d'après les récits des évangélistes, est annoncée par un ange. Mais, tandis que, pour Jean-Baptiste, il n'y avait que le seul évangile de Luc et qu'une seule description de l'apparition de l'ange, nous avons, pour Jésus, deux récits parallèles, mais non exactement concordants, dont la comparaison va nous occuper immédiatement. Abstraction faite, comme il a été dit, du fond, nous trouvons entre les deux récits, les différences suivantes : 1° le sujet de l'apparition ne s'appelle, dans Matthieu, que d'une manière indécise, ange du Seigneur, ἄγγελος Κυρίου ; dans Luc, c'est nommément l'ange Gabriel, ὁ ἄγγελος Γαβριήλ ; 2° la personne à laquelle l'ange apparaît est, dans Matthieu, Joseph ; dans Luc, Marie ; 3° l'état dans lequel ils ont l'apparition de l'ange, est, dans Matthieu, un songe ; dans Luc, la veille ; 4° il y a aussi une différence relativement au temps de l'apparition : d'après Matthieu, ce n'est qu'après le commencement de la grossesse chez Marie que Joseph reçoit un avertissement divin ; dans Luc, cet avertissement est donné à Marie dès avant sa grossesse ; 5° enfin le but et l'effet de l'apparition sont différents : d'après Matthieu, c'est de tranquilliser postérieurement Joseph, devenu inquiet à cause de la gros-

sesse de sa fiancée; d'après Luc, c'est de prévenir tout ombrage par une annonce préliminaire.

Maintenant on demande : les deux évangélistes racontent-ils un seul et même fait, seulement avec des divergences, ou bien racontent-ils des faits différents, de sorte que leurs récits peuvent se réunir et se compléter l'un par l'autre? Or, les divergences des deux relations sont si grandes et si essentielles, que la première supposition n'est guère admissible, si l'on ne veut porter atteinte à leur valeur historique : aussi la plupart des théologiens, tous ceux du moins qui voient ici une vraie histoire, merveilleuse ou naturelle, se sont décidés pour la seconde supposition. En effet, soutenant que le silence d'un évangéliste sur une particularité que l'autre raconte n'est pas une négation de cette particularité (1), ils fondent ensemble les deux récits de la manière suivante: 1° d'abord l'ange annonce à Marie sa grossesse prochaine (Luc); 2° ensuite Marie part pour aller trouver Élizabeth (même évangile); 3° après son retour, Joseph, découvrant la grossesse, prend de l'ombrage (Matthieu); 4° enfin lui aussi a l'apparition d'un ange (même évangile) (2).

Cet arrangement des circonstances a, comme Schleiermacher l'a déjà remarqué (3), beaucoup de difficultés; et ce que l'un des évangélistes raconte, non seulement ne paraît pas supposer ce que l'autre rapporte, mais encore paraît l'exclure. D'abord la conduite de l'ange qui apparaît à Joseph est à peine explicable, si lui ou un autre ange a précédemment apparu à Marie; il s'exprime en effet (dans Matthieu) comme si son apparition était la première en cette affaire; il n'invoque pas de message céleste reçu antérieurement par Marie; il ne fait à Joseph aucun reproche

(1) Comparez August., *De consens. evangel.*, 2, 5.

(2) Telle est l'explication de Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, S. 145 ff.; Olshausen, *Commentar.*, 1, 146 ff.; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 56.

(3) *Ueber die Schriften des Lukas*, S. 42 f. Comp. De Wette, *Exeget. Handbuch*, 1, 1, S. 18.

de n'avoir pas cru ; mais surtout, le soin que prend l'ange de donner à Joseph le nom de l'enfant attendu, avec les raisons détaillées de ce nom (Matthieu, 1, 21), aurait été tout à fait superflu, si l'ange (Luc, 1, 31) avait déjà indiqué ce nom à Marie.

Mais ce qui est encore plus incompréhensible, c'est la conduite des deux époux. Après l'apparition d'un ange qui lui annonçait une grossesse prochaine sans le concours de Joseph, qu'est-ce qu'une fiancée à sentiments délicats avait de plus pressé à faire que de communiquer à son fiancé le message céleste, pour prévenir la découverte déshonorante de son état par d'autres, et de mauvaises pensées dans l'esprit de son fiancé ? Mais justement Marie laisse faire cette découverte par d'autres, et excite par là le soupçon ; car évidemment les mots : *on la trouva grosse*, εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα (Matthieu, 1, 18), signifient que sa grossesse fut reconnue absolument sans sa participation ; évidemment aussi Joseph n'apprend l'état de Marie que de cette manière, car sa conduite est décrite comme la conséquence de cette découverte. Le Protévangile apocryphe de Jacques a senti tout ce qu'avait d'énigmatique une pareille conduite de la part de Marie, et il a essayé de lever la difficulté de la façon la plus conséquente peut-être du point de vue du supranaturalisme. Si Marie s'était souvenue, telle est l'argumentation sur laquelle repose le récit ingénieux de l'apocryphe, de la teneur du message céleste, elle devait le communiquer à Joseph ; comme elle ne paraît pas l'avoir fait, à en juger d'après la conduite de Joseph, il ne reste plus qu'à admettre que la communication mystérieuse qu'elle avait reçue dans un état d'exaltation s'effaça ensuite de son souvenir, et que la vraie cause de sa grossesse lui était inconnue à elle-même (1). Dans le fait, pour le cas actuel, il n'y

(1) *Protev. Jac.*, c. 12 : Marie oublia les mystères que lui avait appris Gabriel : Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων, ὧν εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ. In-

a guère d'autre parti à prendre qu'à se réfugier dans le merveilleux et l'incompréhensible. Les efforts que des théologiens modernes, supranaturalistes aussi, ont tentés pour expliquer le silence de Marie à l'égard de Joseph, et même pour y trouver un trait excellent de caractère, sont des efforts aussi téméraires que malheureux pour faire de nécessité vertu. D'après Hess (1), il dut en coûter beaucoup à Marie pour taire à Joseph la communication de l'ange, et il faut considérer cette retenue, dans une affaire connue seulement d'elle et du ciel, comme un signe de sa grande confiance en Dieu. Ce n'est pas en vain, s'est-elle dit en elle-même, que seule j'ai eu cette apparition; si Joseph devait dès à présent en être informé, l'ange lui aurait aussi apparu. Mais, si toute personne qui a en partage une révélation supérieure pensait ainsi, combien ne faudrait-il pas de révélations particulières? Suivant Hess, Marie se dit encore : C'est l'affaire de Dieu, je dois lui laisser le soin de convaincre Joseph. Ceci n'est pas autre chose que le principe des gens insouciants. Olshausen approuve les raisons de Hess, et il y ajoute sa remarque favorite, à savoir, que, dans des événements aussi extraordinaires, la mesure des rapports ordinaires du monde n'est pas applicable (2); jetant ainsi sous les pieds des considérations essentielles de délicatesse et de convenance.

L'Évangile de la nativité de Marie, et, à la suite de cet évangile, quelques modernes, entre autres l'auteur de l'Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth, ont supposé (c'est une explication qui est davantage au point de vue de l'explication naturelle), ont supposé que Joseph était éloigné de la demeure de sa fiancée au temps du message céleste. D'après eux, Marie est de Nazareth; Joseph, de Beth-

terrogée par Joseph, elle répond avec des larmes : Je ne sais pas d'où vient ce qui est dans mon sein : Οὐ γινώσκω πόθεν ἐστὶ τοῦτο τὸ ἐν γαστρί μου, c. 13.

(1) *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w.*, 1 Thl., S. 36.

(2) *Bibl. Comment.*, 1, S. 149.

léem, où il retourna après ses fiançailles ; il ne revint auprès de Marie qu'au bout de trois mois, et alors il découvrit la grossesse qui était survenue dans cet intervalle. Mais c'est sans aucun fondement, comme nous le verrons plus bas, dans les évangiles canoniques, que l'on admet des résidences différentes pour Marie et pour Joseph, et toute cette explication tombe dans le néant. Sans faire une telle supposition, on pourrait peut-être, en se tenant encore dans l'explication naturelle, se rendre raison du silence de Marie à l'égard de Joseph par la honte qu'elle ressentait à confesser un état si capable d'exciter le soupçon. Mais une personne aussi fortement convaincue du caractère divin de toute l'affaire, et aussi pleinement docile à sa destination mystérieuse que Marie le fut suivant Luc, 1, 38, ne pouvait pas avoir la langue liée par les petites considérations d'une fausse honte.

En conséquence, les auteurs des explications naturelles, pour sauver le caractère de Marie, sans faire tort à celui de Joseph, imaginèrent une communication, tardive, il est vrai, de Marie à Joseph, pour se rendre raison de l'incrédulité de ce dernier. Comme l'apocryphe de la Nativité de Marie, ils introduisirent un voyage, mais non de Joseph ; et ils se servirent du voyage de Marie près d'Élizabeth, indiqué par Luc, pour expliquer le retard de la communication. Avant ce voyage, dit Paulus, Marie ne se découvrit pas à Joseph : probablement elle voulut d'abord s'entendre avec son amie plus âgée sur la manière de faire cette communication, et pour savoir surtout si, comme mère du Messie, elle devait se marier. Ce n'est qu'à son retour qu'elle informe Joseph, probablement par d'autres, de ce qui en est et des promesses qu'elle a reçues. Cette première révélation ne trouve pas Joseph suffisamment préparé ; il est en proie à toutes sortes de pensées, flottant entre le soupçon et l'espérance, jusqu'à ce qu'enfin un songe le décide (1). Mais

(1) Paulus, *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, S. 121, 145.

d'abord, ici, c'est supposer au voyage de Marie un objet qui y est étranger dans le récit de Luc. Non pour demander conseil, mais pour s'assurer du signe donné par l'ange, Marie se rend auprès d'Élizabeth; nulle inquiétude que l'amie doive calmer ne s'exprime par les discours de Marie à la mère future du précurseur, mais une joie orgueilleuse et que rien ne trouble. D'ailleurs un aveu si tardif ne peut justifier Marie. Est-ce la conduite d'une fiancée que de faire un voyage de plusieurs lieues après une révélation divine qui touchait le fiancé de si près et dans une affaire aussi délicate, de s'absenter pendant trois mois, et de faire insinuer par des tiers au fiancé ce qui ne pouvait plus se cacher?

Celui qui ne veut pas admettre que Marie ait agi comme certainement nos évangélistes ne supposent pas qu'elle ait agi, celui-là doit admettre sans hésitation qu'elle communiqua à son fiancé le message aussitôt après l'avoir reçu, et que ce dernier ne lui accorda aucune créance (1). Mais alors qu'on voie comment on se rendra compte du caractère de Joseph! Hess est aussi d'opinion que Joseph, devant connaître Marie, n'aurait eu aucune raison de douter de son assertion, si elle l'avait instruit de l'apparition. Cependant, s'il a douté, ce soupçon paraît supposer une défiance à l'égard de sa fiancée, défiance peu compatible avec son caractère d'homme juste, ἀνὴρ δίκαιος, Matth., 1,19, et une incrédulité pour le merveilleux qui n'est guère conciliable avec sa disposition ordinaire à recevoir des apparitions angéliques; et, dans tous les cas, lors de l'apparition qu'il eut à son tour plus tard, cette incrédulité ne serait pas restée sans reproche.

Nos évangélistes ont voulu évidemment dépeindre le caractère de Joseph et de Marie comme exempt de tache; or, inévitablement on arrive à des conséquences qui contredisent leurs intentions, si l'on veut faire concorder leurs récits

(1) Neander penche vers cette opinion, L. J. Ch. S. 18.

et les compléter l'un par l'autre. Concluons donc que la conciliation est impossible et que leurs récits s'excluent. Il ne faut pas croire que l'ange s'est montré d'abord à Marie, puis à Joseph, mais il faut croire qu'il n'a apparu qu'à l'un des deux; en conséquence, c'est seulement l'une ou l'autre des relations qui peut être considérée comme historique. A ce terme, on pourrait vouloir se décider pour l'une ou l'autre des relations d'après différentes considérations; on pourrait trouver plus vraisemblable, au point de vue du rationalisme, le récit de Matthieu, parce que l'apparition de l'ange dans un songe est plus aisément susceptible d'une explication naturelle; au point de vue du supranaturalisme, le récit de Luc, parce que le soupçon contre la Sainte Vierge y est écarté d'une manière plus digne de Dieu. Mais, à vrai dire, aucune des deux relations, à cet égard, n'a d'avantage essentiel. Toutes deux contiennent l'apparition d'un ange; elles sont donc pressées de toutes les difficultés qui empêchent de croire à l'existence des anges et à leur apparition, d'après les raisons exposées plus haut lors de l'annonciation de la naissance de Jean-Baptiste; dans toutes deux, la teneur du message angélique est, comme nous allons bientôt le voir, une impossibilité. Ainsi il ne reste plus aucun signe distinctif qui permette de rejeter l'une des relations et de conserver l'autre; et, de toute nécessité, nous sommes, pour l'une et pour l'autre, rejetés sur le terrain mythique.

Sur ce terrain aussi disparaissent d'elles-mêmes les différentes explications que des théologiens, et surtout les auteurs d'explications naturelles, ont essayé de donner des deux apparitions angéliques. Paulus regarde l'apparition dans Matthieu comme un songe naturel produit par la communication que Marie lui avait faite de l'avis reçu par elle, et il assure que Joseph a dû certainement en être instruit; car autrement on ne comprendrait pas comment, dans son

rêve, il se ferait tenir exactement le même langage que celui qui avait été tenu auparavant à Marie par l'ange (1). Mais, remarquons-le bien, si les paroles de l'ange, qu'on prétend être le second, sont semblables à celles du premier, sans cependant que le second fasse aucune allusion aux paroles du premier, cela prouve que les paroles du second ne supposent pas les paroles du premier. D'ailleurs l'explication naturelle tombe du moment que les relations sont reconnues pour mythiques. Il en faut dire autant de l'opinion exprimée par Paulus à mots couverts, mais ouvertement par l'auteur de l'Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth, à savoir, que l'ange apparu à Marie (dans Luc) était un être humain. J'en parlerai plus loin.

D'après tout ce qui précède, nous ne pouvons porter, sur l'origine des deux récits d'apparitions angéliques, que le jugement suivant : la conception de Jésus en Marie par une opération divine ne pouvait pas être abandonnée aux hésitations de la conjecture ; il fallait qu'elle fût exprimée avec clarté et assurance, et pour cela on avait besoin d'un messager céleste, messager qui avait annoncé les naissances de Samson et de Jean, et dont l'apparition semblait encore bien plus exigée par le décorum théocratique à la naissance du Messie. Les paroles mêmes dont les anges se servent ont été en partie empruntées à ces annonciations d'enfants remarquables qu'on lit dans l'Ancien Testament (2). Quant à

(1) L. c., S. 146.

(2) 1 *Mos.*, 17, 19, LXX (annonciation d'Isaac) :

Sara, ta femme, t'engendrera un fils, et tu l'appelleras du nom d'Isaac. Ἰδοὺ Σάῤῥα ἡ γυνή σου τέξεταί σοι υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσαάκ.

Jud., 13, 5 (annonciation de Samson) :

Et lui commencera à sauver le peuple d'Israël des mains des Philistins. Καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλιστιίμ.

1 *Mos.*, 16, 11 *et seq.* (annonciation d'Ismaël) :

Et l'ange du Seigneur lui dit : Tu as

Matth., 1, 21. (Ne crains pas de prendre Marie pour ta femme.....) Elle t'engendrera un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus, car il sauvera les hommes de son peuple de leurs péchés. (Μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου...) Τέξεται δὲ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

Luc., 1, 30. Et l'ange lui dit : Tu concevras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus. Celui-ci sera... Καὶ εἶπεν ὁ

l'apparition de l'ange qui, suivant un évangile, se montre avant toute chose à Marie, et, suivant l'autre, ne se montre à Joseph qu'après la grossesse établie, il n'y faut voir qu'une variation soit de la légende, soit de la refonte des récits évangéliques; variation qui, dans l'histoire de l'annonciation d'Isaac, a une analogie qui l'explique. Jéhovah (1 Mos., 17, 15 seq.) annonce à Abraham qu'il aura un fils de Sara, sur quoi celui-ci ne peut pas s'empêcher de rire; mais il reçoit une seconde fois la même assurance. Jéhovah (18, 1 seq.) donne cette promesse sous le térébenthinier à Mambré, et Sara en rit comme de quelque chose de nouveau pour elle, et dont elle n'a pas entendu parler. Enfin (21, 5 seq.) Sara, pour la première fois, parle, après la naissance d'Isaac, du rire des gens qui doit faire donner ce nom à l'enfant; dernier récit qui ne suppose pas les deux premiers récits (1). Ainsi la naissance d'Isaac fut le sujet de diverses légendes ou fictions qui se formèrent sans connexion mutuelle, les unes plus simples, les autres plus ornées. Il en est de même des deux récits discordants sur la naissance de Jésus. Le récit de Matthieu (2) est plus simple et rédigé avec plus de rudesse; car il n'évite pas de jeter, ne serait-ce que dans

conçu, tu engendreras un fils, et tu l'appelleras du nom d'Ismaël. Celui-ci sera... Καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος Κυρίου· ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. Οὗτος ἔσται... ἄγγελος αὐτῇ· Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Οὗτος ἔσται...

(1) De Wette, *Kritik der mos. Geschichte*, S. 86 f.

(2) Le rêve qui, d'après Matthieu, dissipa les doutes et les inquiétudes de Joseph, a encore une sorte de modèle dans la tradition juive, telle qu'elle est déjà consignée dans l'historien Josèphe, touchant un rêve que le père de Moïse eut dans des circonstances analogues. Son inquiétude, à lui, provenait, non de soupçons contre sa femme, mais du danger que courait son enfant en raison de l'ordre de mort prononcé par le Pharaon. « Amaramès, homme de bonne naissance parmi les Hébreux, dit Josèphe, *Antiq.*, 2, 9, 3, craignant pour tout le peuple, qui était menacé de périr par la destruction des enfants, et inquiet pour lui-même à cause de la grossesse actuelle de sa femme, ne savait quel parti prendre. Dans son désespoir, il invoque la protection de Dieu..... Dieu, en ayant eu pitié, se présente à lui pendant le sommeil, et l'exhorte à ne pas désespérer de l'avenir... Car cet enfant qui va naître délivrera la race des Hébreux de la servitude en Égypte, et se fera, parmi les hommes, un nom qui durera autant que l'univers. »

un soupçon passager de Joseph, une ombre sur la vertu de Marie, ombre qui n'est effacée que plus tard. Au contraire, le récit de Luc est plus délicat et plus habile, et il montre tout d'abord Marie dans le pur éclat d'une fiancée du ciel (1).

§ XXV.

Teneur du message de l'ange. Accomplissement de la prophétie d'Isaïe.

L'ange qui, d'après Luc, apparaît à Marie, dit seulement que Marie deviendra grosse d'une manière qu'il ne précise pas d'abord, qu'elle engendrera un fils qui devra être appelé Jésus, que ce fils sera grand, et qu'il sera nommé le fils du Très-Haut, υἱὸς ὑψίστου; que Dieu lui donnera le trône de son aïeul David, et qu'il régnera sans fin sur la maison de Jacob. Tout cela est parfaitement conforme aux formules habituelles des Juifs concernant le Messie, et même les mots *fils du Très-Haut*, s'ils étaient seuls, ne devraient se prendre que dans le sens d'un roi ordinaire d'Israël, comme dans 2 Sam., 7, 14, Psalm., 2, 7; ils conviendraient donc encore mieux au plus grand des rois, au Messie, même considéré en la simple qualité d'homme. Ce langage juif jette, quand on y réfléchit, une nouvelle lumière sur la valeur historique de cette apparition angélique; car il faut dire avec Schleiermacher que difficilement le véritable ange Gabriel aurait annoncé l'arrivée du Messie dans des formules aussi strictement judaïques (2). Par la même raison, on sera disposé à attribuer, avec ce théologien, ce récit, comme le précédent concernant Jean-Baptiste, à un seul et même auteur judéo-chrétien. Ce n'est que lorsque Marie fait, en raison de sa virginité, des objections à l'annonciation d'un fils, que l'ange explique davantage le mode de la conception, en disant qu'elle sera produite par le Saint-

(1) Comparez là-dessus Ammon, *Fortbildung des Christenthums*, 1, S. 208.

(2) *Ueber den Lucas*, S. 23.

Esprit, par la vertu de la divinité; dès lors, la dénomination de fils de Dieu, υἱὸς Θεοῦ, prend un sens métaphysique plus précis. Pour confirmer qu'un prodige de cette espèce n'est pas impossible à Dieu, l'ange rappelle à Marie ce qui s'est passé avec sa parente Élizabeth, après quoi elle s'abandonne, pleine de foi, aux desseins de Dieu sur elle.

Dans Matthieu, où l'objet principal est de dissiper les inquiétudes de Joseph, l'ange commence par lui apprendre que l'enfant conçu en Marie a été engendré par le Saint-Esprit, πνεῦμα ἅγιον, ainsi que l'évangéliste l'a déjà exposé de son chef, V. 18; et la destination messianique de Jésus n'est ensuite caractérisée que par les mots : « Il délivrera son peuple de ses péchés. » Il semble d'abord que ce langage est moins conforme aux idées juives que les termes dans lesquels Luc a exprimé la fonction messianique de l'enfant à naître. Mais dans le mot *péchés*, ἁμαρτίαις, sont comprises les punitions du peuple, à savoir, son asservissement par les étrangers; de sorte que, ici aussi, l'élément judaïque ne manque pas. De même, dans le mot *régner*, βασιλεύειν, employé par Luc, est renfermée l'idée de la domination sur un peuple docile et meilleur; si bien que le caractère le plus élevé du Messie n'est pas, non plus, complétement oublié. Puis, soit l'ange, soit plutôt l'évangéliste, à l'aide d'une formule qui lui est très familière : *Tout cela se fit, afin que fût accompli ce qui est dit*, etc., τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κτλ. (V. 22), ajoute une prophétie de l'Ancien Testament, qui se trouve, suivant lui, vérifiée par ce mode de conception de Jésus, à savoir, que, d'après Isaïe, 7, 14, une vierge deviendra enceinte et enfantera un fils qui sera appelé Dieu-avec-nous (Emmanuel).

Le sens primitif du passage d'Isaïe est, d'après les nouvelles recherches, le suivant (1) : le roi Achaz étant enclin

(1) Comparez Gesenius et Hitzig, dans leurs commentaires sur Isaïe, Um-

à faire un traité avec l'Assyrie par crainte des rois de Syrie et d'Israël, le prophète veut lui donner une vive assurance de la prochaine destruction de ces ennemis, alors si redoutés, et il lui dit : Suppose qu'une femme non encore mariée, et qui, pour la première fois, ait, en ce moment, des rapports conjugaux (1), conçoive un enfant, ou en d'autres termes : Une jeune femme désignée (peut-être celle du prophète même) est déjà grosse ou le va devenir ; d'aujourd'hui au moment de la naissance de son enfant, les circonstances politiques se seront tellement améliorées, qu'on pourra lui donner un nom de bon augure ; et, avant que l'enfant soit parvenu à l'âge de discernement, les puissances ennemies seront complétement anéanties. Ce qui veut dire en prose : Avant que neuf mois se soient écoulés, la situation du royaume sera déjà meilleure, et dans l'intervalle de trois ans environ le danger aura disparu. Toujours est-il (c'est un point porté jusqu'à l'évidence par la critique moderne) que, dans les circonstances qui furent l'occasion de la prophétie d'Isaïe, un signe pris au moment actuel et à un avenir très prochain pouvait seul avoir un sens. Combien, d'après l'interprétation de Hengstenberg, le langage du prophète serait mal approprié aux choses ! Autant il est certain, dit ce théologien (2), qu'un jour le Messie sera engendré d'une vierge parmi le peuple de l'alliance, autant il est impossible que le peuple au sein duquel il doit naître, et la famille dont il doit descendre périssent sans retour. Quel mauvais calcul de la part du prophète de vouloir rendre l'invraisemblance du prochain salut, vraisemblable à

briet, *Ueber die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, in Ullmann's und seinen theol. Studien*, 1830, 3 Heft. S. 541 ff.

(1) Avec cette explication, le débat sur la signification du mot עלמה perd son importance. Au reste, on pourrait le décider en disant que ce mot signifie, non la jeune fille intacte, mais la jeune fille nubile. (Voyez Gesenius, l. c., 2, *a*, S. 297 f.). Dès le temps de Justin les Juifs soutenaient que עלמה devait se traduire, non par *vierge*, παρθένος, mais par *jeune fille*, νεᾶνις. *Dial. c. Tryph.*, n. 43, p. 137 E, de l'édition citée.

(2) *Christologie des A. T.*, 1, *b*, S. 47.

l'aide d'une plus grande invraisemblance reculée dans un lointain avenir ! Et puis le prophète fixe un terme d'un petit nombre d'années. A cette objection, Hensgtenberg répond en continuant son explication : la chute des deux royaumes s'acccomplira, non dans l'intervalle écoulé jusqu'à ce que l'enfant désigné atteigne l'âge de discernement, mais dans un intervalle égal à celui qui, un jour et dans le plus lointain avenir, s'écoulera entre la naissance du Messie et le premier développement de son intelligence, c'est-à-dire environ trois ans. Quelle extravagante confusion des temps ! Un enfant doit naître dans les siècles à venir, et ce qui arrivera avant que cet enfant atteigne l'âge de discernement doit s'accomplir dans le moment présent?

Paulus et son parti ont donc pleinement raison contre Hengstenberg et les siens, quand ils soutiennent que la prophétie d'Isaïe, en raison de sa signification primitivement locale, se rapporte à des circonstances contemporaines, et non au Messie futur, et encore moins à Jésus ; mais d'un autre côté, Hengstenberg n'a pas moins raison contre Paulus, quand il assure qu'ici, dans Matthieu, le passage d'Isaïe est entendu comme la prédiction de la naissance de Jésus par une vierge. On sait que les commentateurs orthodoxes, dans la formule fréquente : *afin que fût accompli*, ἵνα πληρωθῇ, et autres formules semblables, ont de tout temps trouvé la signification suivante : Cela est arrivé d'après l'arrangement de Dieu, afin que s'accomplît la prophétie de l'Ancien Testament, laquelle, dès l'origine, avait en vue l'événement du Nouveau Testament. Les commentateurs rationalistes, au contraire, n'y trouvent que la signification suivante : Cela est arrivé d'une telle façon, était de telle nature, que les paroles de l'Ancien Testament, lesquelles se rapportaient primitivement à quelque autre chose, peuvent y être appliquées et reçoivent, seulement après l'application, leur pleine vérité. Dans la première signification, le rap-

port entre le passage de l'Ancien Testament et l'événement du Nouveau, est un rapport existant dans les choses, arrangé par Dieu même (1); dans la seconde signification, ce rapport n'a aucune réalité dans les choses, et il n'existe que dans l'esprit de l'écrivain postérieur qui l'a trouvé. Dans la première, c'est un rapport exact et essentiel; dans la seconde, un rapport inexact et accidentel. Mais entendre de cette dernière manière les passages du Nouveau Testament qui représentent une prophétie de l'Ancien Testament comme accomplie, c'est contredire aussi bien le texte que l'esprit des écrivains du Nouveau Testament; le texte, car ni πληροῦσθαι, dans une telle connexion, ne peut signifier autre chose que *s'accomplir*, *ratum fieri*, *eventu comprobari;* ni ἵνα, ὅπως, autre chose que, *à cet effet*, *eo consilio ut*, attendu que l'adoption fort répandue d'un ἵνα ἐκβατικὸν n'est venue que de difficultés dogmatiques (2); l'esprit; car rien n'est plus contraire qu'une telle explication aux idées juives des écrivains évangéliques. Soutenir avec Paulus que l'homme de l'Orient ne pense pas sérieusement que l'ancienne prophétie ait été prononcée jadis par le prophète, ou accomplie plus tard par la divinité, afin de figurer d'avance l'événement nouveau, et réciproquement, c'est transporter notre timidité occidentale dans la vie d'imagination des Orientaux; mais ajouter, comme il fait, que la concordance d'un événement postérieur avec des prophéties antérieures, ne prend que dans l'esprit de l'homme de l'Orient la *forme* d'un dessein prémédité, c'est détruire la proposition qu'il vient d'émettre, car c'est dire : Ce qui d'après notre manière de voir, n'est qu'une simple coïncidence, parut un dessein prémédité à l'homme d'O-

(1) C'est aussi l'opinion dans laquelle Hengstenberg retombe, une fois que la chose est ramenée à sa formule, bien qu'il adoucisse (1, *a*, S. 338 ff) l'explication orthodoxe beaucoup plus qu'il ne le devrait, s'il tenait à rester conséquent avec ses principes.

(2) Voyez Winer, *Grammatik des neutest. Sprachidioms*, 3ᵉʳ Aufl. S. 382 ff. Fritzsche, *Comm in Matth.*, p. 49, 317, et *Excurs.*, 1, p. 836 *et seq.*

rient; et nous devons reconnaître que tel est le sens du langage oriental, si nous voulons l'interpréter d'après les intentions qui l'ont dicté. Les Juifs postérieurs, on le sait, trouvaient partout dans l'Ancien Testament, des prophéties pour le présent et pour l'avenir. A l'aide de passages de la Bible, en partie entendus faussement, ils s'étaient formé une image complète du Messie futur (1). En appliquant ainsi, même à tort et à travers, l'Écriture, le Juif se figurait rencontrer un véritable accomplissement des paroles là où il les appliquait : aussi est-ce, pour parler le langage d'Olhausen, une pure prévention dogmatique que de supposer à la formule en question, chez les écrivains du Nouveau Testament, un sens tout autre que celui qui était habituel chez leurs compatriotes, et cela uniquement pour ne pas les trouver coupables d'une fausse interprétation de l'Écriture.

Assez indépendants, à l'égard de l'Ancien Testament, pour reconnaître, contre l'ancienne explication orthodoxe, que plusieurs prophéties se rapportent précisément à des circonstances voisines; n'étant pas pourtant assez arbitraires, à l'égard du Nouveau Testament, pour nier, avec les commentateurs rationalistes, l'application que les Évangiles font de ces prophéties au Messie, plusieurs théologiens de notre temps ont encore trop de préjugés pour admettre, dans le Nouveau Testament, quelques fausses interprétations de l'Ancien. En conséquence ils prennent l'expédient de distinguer dans ces prophéties un double rapport, le premier à un événement contemporain et d'un ordre moins élevé, le second à un événement futur et d'un ordre plus élevé. De cette façon, ils ne choquent pas le sens des passages de l'Ancien Testament, sens qui est clair par les faits et par l'histoire, et en même temps ils ne forcent ni ne démentent l'explication de ces passages, donnée dans le

(1) Voyez l'Introduction, § 14.

Nouveau Testament (1). Ainsi, suivant eux, la prophétie d'Isaïe dont il est ici question, a un double but, d'abord annoncer l'accouchement prochain de la fiancée du prophète, puis annoncer, pour un lointain avenir, la naissance de Jésus par une vierge. Mais un double sens aussi monstrueux est né de l'embarras dogmatique des théologiens; ils ont voulu, comme le dit Olshausen lui-même, éviter d'être réduits à l'extrémité d'admettre que les écrivains du Nouveau Testament, et Jésus lui-même, n'ont pas bien compris l'Ancien Testament, c'est-à-dire ne l'ont pas compris d'après les règles modernes de l'interprétation, mais l'ont expliqué à la façon de leur temps, qui n'était pas la meilleure de toutes. Pour l'homme exempt de préjugés, cette difficulté existe si peu, qu'au contraire ce serait pour lui une difficulté si les choses se comportaient autrement, et si, contrairement à toutes les lois du développement historique des nations, les écrivains du Nouveau Testament s'étaient complétement élevés au dessus du mode d'interprétation de leurs contemporains et de leurs compatriotes. Ainsi, relativement aux prophéties citées dans le Nouveau Testament, nous pourrons sans hésitation, accorder, suivant les circonstances, qu'elles y ont été plusieurs fois expliquées et appliquées dans un tout autre sens que celui que les auteurs y avaient attaché.

Nous avons donc un tableau des quatre opinions possibles sur ce point, opinions dont deux sont extrêmes, et deux sont des essais de conciliation. De ces essais de conciliation, l'un est faux, et l'autre me paraît le véritable.

1. *Opinion orthodoxe.* (Hengstenberg et d'autres) : De tels passages de l'Ancien Testament n'avaient, dès l'origine,

(1) Voyez particulièrement Olshausen, *Über tieferen Schriftsinn*, et dans *Bibl. Comm.* Une vue semblable, quoique d'un ton moins décidé, est exprimée par Bleek : Quelques remarques sur l'emploi dogmatique de passages de l'A. T. dans le N. T., *theol. Studien u. Kritiken*, 1835, 2, S. 441; et Hoffmann, S. 183.

de rapport prophétique qu'au Christ ; car les écrivains du Nouveau Testament les expliquent ainsi, et il faut qu'ils aient raison, quand même l'intelligence humaine devrait s'y confondre.

2. *Opinion rationaliste* (Paulus et d'autres) : Il n'est pas vrai que les écrivains du Nouveau Testament donnent aux prophéties de l'Ancien Testament cette signification strictement messianique ; car l'application au Christ est primitivement étrangère aux prophéties considérées à la lumière de la raison ; or, les écrivains du Nouveau Testament doivent s'accorder avec la raison, malgré tout ce qu'une foi vieillie peut dire à l'encontre.

3. *Essai mystique de conciliation* (Olshausen et d'autres) : Les passages de l'Ancien Testament renferment primitivement aussi bien le sens profond signalé par les écrivains du Nouveau Testament, que le sens prochain que la raison nous force à y reconnaître : ainsi s'accordent la saine raison et l'ancienne foi.

4. *Décision de la critique* : Les prophéties de l'Ancien Testament n'avaient très fréquemment qu'une application prochaine aux affaires du temps ; mais elles ont été regardées par les hommes du Nouveau Testament comme de véritables prophéties relatives à Jésus en qualité de Messie, parce que la raison était, chez ces hommes, modifiée par la manière de penser de leur peuple ; ce que le rationalisme et l'ancienne foi méconnaissent également (1).

(1) Toute l'explication rationaliste de l'Écriture repose sur un paralogisme palpable par lequel elle se défend, et avec lequel elle tombe. Voici en quoi il consiste :

Les écrivains du Nouveau Testament ne doivent pas être expliqués comme s'ils disaient quelque chose de déraisonnable (il faudrait dire : rien qui contredise le développement de *leur* raison).

Or, leurs paroles, interprétées d'une certaine façon, seraient contraires à la raison (c'est-à-dire contraires au développement de *notre* raison).

En conséquence, ils ne peuvent pas avoir eu une telle opinion, et il faut les expliquer autrement.

Qui ne voit ici l'inconséquence mortelle où tombe le rationalisme en se plaçant sur le même terrain que le supranaturalisme ? Tandis que, dans tout autre cas, on examine d'abord si ce qui est dit ou écrit est juste ou vrai, le rationalisme, contrairement à son principe, accorde, comme le supranaturalisme, aux hommes du Nouveau Testament, la prérogative d'être toujours dans le vrai.

En conséquence, nous n'hésiterons pas, touchant la prophétie dont il est ici question, à accorder que les évangélistes en ont forcé le sens en l'appliquant à Jésus. Maintenant ont-ils fait cette application parce que Jésus naquit réellement d'une vierge? ou bien cette prophétie, appliquée avant eux au Messie, est-elle ce qui les a conduits à admettre que Jésus était né de cette façon miraculeuse? Cette alternative ne peut se décider que par la discussion suivante.

§ XXVI.

Jésus engendré par le Saint-Esprit. Critique de l'opinion orthodoxe.

Ce que les deux évangélistes, Matthieu et Luc, racontent du mode de la conception de Jésus a été, de tout temps, interprété par les commentateurs ecclésiastiques ainsi qu'il suit : Jésus a été engendré en Marie par une opération divine qui a remplacé le concours d'un homme. Et véritablement cette explication a, pour elle, la première apparence des textes; en effet, les paroles de Matthieu, *avant qu'ils eussent de rapport ensemble*, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς, 1, 18, et celle de Luc, *puisque je ne connais pas d'homme*, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, 1, 34, ces deux passages, dis-je, excluent la participation de Joseph et même de tout homme à l'engendrement de l'enfant dont il est ici question. A la vérité, *esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, et *vertu du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου, ne signifient pas le Saint-Esprit, dans le sens de l'Église, comme troisième personne de la Trinité; mais d'après l'usage que fait l'Ancien Testament de la locution רוח אלהים, *spiritus Dei*, ils signifient Dieu, en tant qu'il agit sur le monde, et nommément sur l'homme. Enfin les expressions de Matthieu, *étant enceinte par la vertu de l'Esprit-Saint*, ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου, et celle de Luc, *ombrager*, ἐπέρχεσθαι, ἐπισκιάζειν, mettent assez clairement, à la place de l'action fécondante de l'homme,

la vertu divine, quoique non pas physiquement, à la manière des païens.

Telle paraît donc être l'idée que les paragraphes évangéliques ici mentionnés veulent donner de l'origine de la vie de Jésus; néanmoins, de graves difficultés ne permettent guère de la suivre jusqu'au bout. Nous pouvons distinguer les difficultés, que nous appellerons physico-théologiques, de celles qui naissent de l'exégèse historique.

Les difficultés physiologiques concourent à ce point : qu'une pareille naissance serait la plus extraordinaire déviation de toute loi naturelle. Autant la physiologie est incertaine sur les particularités du *comment*, autant il est sûr par une expérience sans exception que, par le seul concours de deux organismes humains de sexe différent, une vie humaine est produite. Aussi y aura-t-il toujours à faire valoir ici la phrase de Plutarque : *Jamais femme n'est dite avoir eu un enfant sans le concours d'un homme* (1), et à appliquer l'*impossible* de Cérinthe (2). Ce n'est que dans les espèces les plus inférieures du règne animal que l'on connaît une propagation sans intervention sexuelle (3); et, la chose étant considérée uniquement au point de vue physiologique, on pourrait dire d'un homme né sans le concours des sexes, ce qu'Origène a dit dans le sens du plus haut supranaturalisme (4), que les mots du psaume 22, 7 : *Je suis un ver et non un homme*, sont une prophétie de la naissance de Jésus, en tant qu'engendré, comme ces êtres inférieurs, sans un concours sexuel. Mais à la considération purement physiologique, l'ange, dans Luc, ajoute déjà la considération théologique, à savoir (1, 37), que rien n'est impossible

(1) Παιδίον οὐδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρός. *Conjugal. præcept. Opp. ed. Hutten*, vol. 7, p. 428.

(2) Irenæus *adv. Hær.*, 1, 26 : Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum, impossibile enim hoc ei visum est.

(3) C'est pourtant ce qui a été fait dans Henke's *neues Magazin*, 3, 3, S. 369, Anmerk.

(4) *Homil. in Lucam*, 14. Quant a ceux qui font valoir que les premiers hommes aussi sont nés sans le concours des sexes, voyez mes *Écrits polemiques*, 1, 2, S. 72.

à la puissance divine. La toute-puissance divine, ne faisant qu'un avec la sagesse divine, n'agit jamais sans motifs suffisants; il faudrait donc pouvoir montrer ici un motif semblable. Or, pour suspendre une loi naturelle établie par lui-même, Dieu n'aurait de motif suffisant qu'autant que cette suspension serait indispensable à l'obtention de résultats dignes de lui. A cette objection l'on répond : Le but de la rédemption exigeait la pureté de Jésus; or, pour être pur du péché, Jésus, par l'exclusion de la participation d'un père pécheur et par l'influence divine de sa conception, devait être soustrait à la tache du péché originel (1). Mais on a déjà remarqué (2), et tout récemment Schleiermacher a fait voir, d'une manière qui décide de ce côté la question (3), que l'exclusion seule de la participation paternelle ne suffisait pas, et qu'il fallait aussi exclure la participation maternelle, non moins entachée du péché originel, à moins que l'on n'admît, avec les hérétiques valentiniens, que Jésus n'avait fait que traverser le corps de Marie. Or, si la participation maternelle demeure, comme c'est évident d'après les récits évangéliques, il faut, pour obtenir la pureté qu'on suppose nécessaire, admettre une opération divine qui sanctifie, lors de la conception de Jésus, la participation de la mère humaine et pécheresse. Mais, si Dieu purifiait de la sorte la participation maternelle, il était plus simple d'en faire autant pour la participation paternelle, que d'intervertir, en excluant cette dernière, aussi énormément la loi de la nature, et dès lors on ne peut plus soutenir qu'il était nécessaire que Jésus fût conçu sans père pour être pur du péché.

Celui-là même qui croit pouvoir se dérober aux difficultés jusqu'ici exposées, en s'enveloppant dans un supranatura-

(1) Voyez Olshausen, l. c., S. 49 f. Neander, L. J. Chr. S. 16. Quant à l'Essai de Bauer, *Jahrbücher f. wiss. Krit.* 1835, Dec. n. 111, pour rendre cet argument plus élevé et plus spéculatif, j'ai montré dans mes *Écrits polemiques*, 1, 3, S. 104, la confusion où il est tombé.

(2) Par exemple Eichhorn, *Einleitung in das N. T.*, 1 Bd., S. 407.

(3) Glaubenslehre, 2 Thl., § 97, S. 73 f. der zweiten Auflage.

lisme inaccessible aux arguments de la raison et aux lois de la nature, doit cependant se préoccuper des difficultés d'exégèse et d'histoire que lui offre son propre terrain, difficultés qui pressent également l'idée d'une conception surnaturelle de Jésus. Nulle part, dans le Nouveau Testament, si ce n'est dans les deux récits de l'enfance chez Matthieu et Luc, il n'est parlé d'une telle origine de Jésus, nulle part il n'y est fait d'allusion directe (1). Non seulement Marc laisse de côté l'histoire de la conception, mais encore l'auteur supposé du quatrième évangile, Jean, n'en parle pas davantage, lui que l'on assure avoir été commensal de Marie après la mort de Jésus, et qui, à ce titre, aurait dû être le plus exactement informé sur ces événements. On répond : Il a voulu plutôt raconter l'origine céleste que l'origine terrestre de Jésus. Mais l'opinion qu'il exprime dans son Prologue d'une hypostase divine qui devint réellement chair en Jésus, et qui lui demeura immanente, est-elle conciliable avec l'opinion qui est exprimée dans les passages en question, c'est-à-dire avec l'opinion d'une simple opération divine déterminant la conception de Jésus? et en conséquence, Jean a-t-il pu supposer l'histoire de la conception telle qu'elle est donnée par Matthieu et par Luc? Cette objection perd sa force, si nos recherches ultérieures ne confirment pas que le quatrième évangile ait Jean pour auteur; mais ce qui doit surtout être pris en considération, c'est que, ni dans le cours des évangiles de Marc et de Jean, ni dans le reste des évangiles même de Matthieu et de Luc, il ne se trouve aucune allusion rétrospective à ce mode de conception. Non seulement Marie désigne Joseph comme le père de Jésus, sans autre explication (Luc, 2, 48), et

(1) Ce point a été surtout relevé dans l'*Esquisse du dogme de la naissance surnaturelle de Jesus*, dans Schmidt's *Bibliothek*, 1, 3, S. 400 ff.; dans les *Remarques sur le point de foi : Le Christ a été conçu du Saint-Esprit*, dans Henke's *neues Magazin*, 3, 3, 365 ff.; dans Kaiser's *bibl. Theol.*, 1, S. 231 f.; De Wette's *Bibl. Dogmatik*, § 281; Schleiermacher's *Glaubenslehre*, 2 Thl, § 97.

l'évangéliste parle de Marie et de Joseph comme de ses parents, γονεῖς (Luc, 2, 41), ce qui ne peut avoir été pris que dans un sens général par un narrateur venant de faire le récit de la conception miraculeuse ; mais encore tous ses contemporains, au dire de nos évangiles, le regardaient comme fils de Joseph, et plusieurs fois cette naissance lui a été reprochée en sa présence avec des termes de mépris (Matthieu, 13, 55 ; Luc, 4, 22 ; Joh., 6, 42). De tels reproches lui auraient donné une occasion décisive pour invoquer sa conception miraculeuse, et cependant il n'en dit pas un mot. Si l'on objecte qu'il ne voulait pas persuader de la divinité de sa personne par ce moyen tout extérieur, et qu'il ne pouvait s'en promettre aucun effet auprès de ceux dont les dispositions intérieures lui étaient contraires, il faut observer que, d'après le quatrième évangile, ses propres disciples, tout en lui donnant la qualité de fils de Dieu, le regardaient cependant comme le véritable fils de Joseph ; car Philippe le présente à Nathanael comme Jésus, fils de Joseph, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσήφ (Joh., 1, 46), évidemment dans le même sens de paternité propre que celui que les Juifs attachaient à cette désignation ; et nulle part on ne lit que ce fût là une opinion ou erronée ou incomplète dont les apôtres durent se défaire plus tard ; loin de là, le contexte de la narration signifie incontestablement que les apôtres possèdent dès lors la vraie croyance. La supposition énigmatique avec laquelle, aux noces de Cana, Marie se tourna vers Jésus (1) est trop indéterminée pour prouver que la mère se souvient de la naissance surnaturelle de son fils ; en tout cas, ce trait est contrebalancé par un fait opposé, c'est que la famille de Jésus, et, comme il semble d'après Matthieu, 12, 46, comp., avec Marc, 3, 21, sa mère même se méprirent plus tard sur ses efforts. Or, avec de tels souvenirs, cela serait à peine explicable, même chez ses frères.

(1) Relevé par Neander, L. J. Ch., S. 12.

Les autres écrits du Nouveau Testament, pas plus que les évangiles, ne contiennent rien qui confirme l'opinion de la conception surnaturelle de Jésus ; car, lorsque l'apôtre Paul dit que Jésus est *né de la femme*, γενόμενος ἐκ γυναικὸς (Gal. 4, 4), on ne voudra pas voir, dans cette expression, une négation de la participation masculine ; car en ajoutant : *né sous la loi*, γενόμενον ὑπὸ νόμον, il montre qu'il n'a entendu, comme cela se voit si souvent dans l'Ancien Testament et le Nouveau, par exemple, Job, 14, 1, Matth., 11, 11, que désigner par ces termes la nature humaine avec toutes ses conditions. Plus loin (Rom., 1, 3, seq., comparez 9, 5), Paul fait descendre le Christ de David et des patriarches, selon la chair, κατὰ σάρκα, mais il l'appelle le fils de Dieu, selon l'esprit de sainteté, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ; personne ici, sans doute, n'identifiera l'opposition entre la *chair* et *l'esprit* avec l'opposition entre la participation maternelle à la conception de Jésus, et une force divine qui remplaça la participation paternelle. Enfin, si dans la Lettre aux Hébreux (7, 3) Melchisedech est comparé, comme étant sans père, ἀπάτωρ, avec le fils de Dieu, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, cette expression ne doit pas être rapportée à l'apparition de Jésus sur la terre ; car Paul ajoute les mots *sans mère*, ἀμήτωρ, ce qui conviendrait à Jésus aussi peu que l'expression que l'on trouve plus loin, *sans généalogie*, ἀγενεαλόγητος.

§ XXVII.

Retour sur les généalogies.

De toutes les preuves de l'exégèse contre la réalité d'une conception surnaturelle de Jésus, la plus décisive et aussi la plus directe se trouve dans les deux généalogies que nous avons discutées précédemment. Déjà le manichéen Faustus avait soutenu que celui qui, comme nos deux généalogistes, fait descendre Jésus de David par Joseph, ne peut suppo-

ser, sans contradiction, que Joseph n'a pas été le père de Jésus (1), et Augustin ne fut pas heureux dans sa réponse, quand il fit observer qu'en raison de la prérogative du sexe masculin, la généalogie de Jésus avait dû être rattachée à Joseph, qui était, sinon par un lien corporel du moins par un lien spirituel, époux de Marie (2). Dans ces derniers temps, plusieurs théologiens ont soutenu que la nature des arbres généalogiques, dans Matthieu et dans Luc, montraient que les rédacteurs avaient considéré Jésus comme le véritable fils de Joseph (3). En effet, les généalogies doivent prouver que Jésus descend par Joseph de la race de David; mais que prouvent-elles, si Joseph n'a pas été le père de Jésus? Dans Matthieu (1, 1) la première assertion (et c'est la tendance de toute la généalogie) est que Jésus est fils de David, υἱὸς Δαυΐδ; mais cette assertion est ensuite détruite par le passage postérieur où est nié l'engendrement de Jésus par Joseph, fils de David. Il n'est donc nullement vraisemblable que la généalogie et l'histoire de l'enfance proviennent du même auteur (4); et il faudra admettre, avec les théologiens susdits, que les généalogies ont été prises ailleurs. On ne remédierait à rien en observant que, Joseph ayant, sans aucun doute, adopté Jésus, la généalogie du premier est devenue celle du second; car l'adoption peut bien suffire pour transférer au fils adoptif certains droits extérieurs, tels que le droit d'hériter, etc. (5); mais

(1) Augustinus, *Cont. Faustum Manichæum*, L. 23, 3. 4.

(2) L. c., n. 8.

(3) Esquisse du dogme, etc., dans Schmidt's *Bibl.*, l. c., S. 403 f.: K. Ch. L. Schmidt, *ib.*, 3. 1, S. 132 f.: Schleiermacher, *Glaubenslehre*, 2, § 97. S. 71. Comparez Wegscheider, *Institut.*, § 123, n. *d.*

(4) Ce qui est déclaré expressément vraisemblable par Eichhorn, *Einl. in das N. T.*, 1, S. 425, et du moins possible par De Wette, *Exeg. Handbuch*, 1, 1, S. 7.

(5) Dire, comme Hoffmann, S. 200, qu'il s'agit aussi, dans le cas de Jésus, d'un héritage, à savoir de celui de la prophétie, ce n'est que jouer sur les mots. Aussi lui-même ne trouve-t-il pas que son argument soit probant; car, avoir été adopté, du côté paternel, dans la race de David, ne lui paraît suffisant qu'autant qu'il y a une vraie descendance davidique du côté maternel; ce qu'à tort il croit établi dans la généalogie de Luc.

elle ne pourrait conférer des titres à la dignité de Messie, laquelle était attachée au véritable sang de David. Celui qui aurait regardé Joseph simplement comme le père adoptif de Jésus, ne se serait guère donné la peine de montrer qu'il descendait de David; et si, après avoir établi que Jésus était fils de Dieu, on avait conservé encore un intérêt à le représenter comme fils de David, on aurait plutôt, dans cette vue, pris la généalogie de Marie, car, dans le cas où il n'existait aucun père mortel, il fallait recourir, quoique ce fût contre l'usage, à l'arbre généalogique de la mère. Enfin, si, du temps de la rédaction de ces généalogies, on n'avait pas admis un rapport plus étroit qu'une simple adoption entre Joseph et Jésus, plusieurs auteurs ne se seraient pas occupés à dresser un arbre généalogique où Joseph eût sa place, et il ne nous en resterait pas encore deux échantillons différents.

Il n'est donc guère possible de contester à ces savants que ces généalogies ont été rédigées dans l'opinion que Jésus a été le véritable fils de Marie et de Joseph. Les auteurs ou compilateurs de nos évangiles, bien que convaincus, pour leur part, de l'origine supérieure de Jésus, les ont reçues dans leur collection. Seulement Matthieu (1, 16), trouvant dans son original : *Joseph engendra Jésus de Marie*, Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας (comparez V. 3. 5-6), et ayant une autre opinion, changea ces mots en : *Joseph, époux de Marie, de laquelle naquit Jesus*, τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς. Par la même raison, Luc, de son côté, au lieu de mettre simplement : *Jésus fils de Joseph*, Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσὴφ, mit : *Jésus fils, comme on croyait, de Joseph*, ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ. Nous avons remarqué plus haut que nos généalogies ne peuvent pas avoir été composées avec l'opinion que Joseph n'était pas le père de Jésus; et il ne faut pas s'appuyer sur cette remarque, pour objecter qu'alors il ne peut

y avoir eu aucun intérêt à les incorporer dans les évangiles : car la composition primitive d'une généalogie de Jésus, à supposer même que, dans notre cas, il se fût agi seulement de rapporter à Jésus des arbres généalogiques déjà existants, était demandée par un puissant intérêt ; et cet intérêt était, dans l'hypothèse de la descendance corporelle de Jésus par Joseph, de donner un appui capital à la croyance en lui comme Messie. Dans l'autre hypothèse, un intérêt différent, mais plus faible, engageait à adopter les généalogies déjà faites ; car, bien qu'il n'y eût pas de filiation naturelle entre Joseph et Jésus, ces généalogies ne paraissaient pas inutiles pour rattacher Jésus à David. De la même façon, les deux histoires de la naissance, dans Matthieu et Luc, qui excluent décidément Joseph de la conception de Jésus, attachent néanmoins de l'importance à la descendance davidique de Joseph (Matth., 1, 20 ; Luc, 1, 27 ; 2, 4). De la sorte, même après que le point de vue eut été changé, on conserva ce qui pourtant n'avait de l'importance que dans la première opinion.

Ainsi l'origine de nos généalogies se trouve reportée dans un temps et dans un cercle de la primitive Église où Jésus passait encore pour un homme né naturellement. Nous sommes donc conduits aux Ébionites. L'histoire de ces premiers temps nous apprend que les Ébionites, en tant qu'ils se distinguaient encore des Nazaréens, avaient adopté cette opinion de la personne du Christ (1). Nous devrions donc nous attendre à retrouver ces arbres généalogiques dans les anciens évangiles ébionites sur lesquels il nous reste encore des renseignements, mais nous ne serons pas peu surpris d'apprendre que justement ces évangiles étaient sans les généalogies. A la vérité, l'évangile des Ébionites ne commençant, d'après Épiphane (2), qu'après l'apparition de

(1) S. Justin. Mart., *Dial. cum Tryphone*, 48 ; Origenes *contra Celsum*, L. 5, 61 ; Euseb. H. E., 3, 27. — (2) *Hæres.*, 30, § 14.

Jean-Baptiste, on pourrait entendre, par les *généalogies*, γενεαλογίαις, qu'ils auraient supprimées, l'histoire de la naissance et de l'enfance, contenues dans les deux premiers chapitres de notre Matthieu; car, rejetant la conception de Jésus sans père, ils n'ont pas dû adopter ces deux chapitres, au moins dans la forme qu'ils ont aujourd'hui; et il serait possible de croire qu'il ne manquait à leur évangile que ces deux chapitres contraires à leur manière de voir, et que les arbres généalogiques conformes à leurs dogmes avaient été insérés quelque part ailleurs. Mais cette explication n'est pas admissible; car Épiphane, parlant des Nazaréens, et disant qu'il ne sait pas si les généalogies leur ont manqué oui ou non, caractérise ces pièces en rapportant qu'elles *allaient d'Abraham jusqu'au Christ*, τὰς ἀπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ἕως Χριστοῦ (1); par conséquent, lorsqu'il dit que les *généalogies* manquaient à quelques hérétiques, il entend évidemment les arbres généalogiques, bien que, en appliquant cette expression aux Ébionites, il y comprenne aussi l'histoire de la naissance.

Comment donc se fait-il que l'on ne trouve pas les généalogies, justement chez la secte chrétienne où nous pensions devoir en chercher l'origine? et comment nous expliquer ce fait singulier? Un érudit a récemment émis la conjecture que les judéo-chrétiens ont supprimé, par prudence, les arbres généalogiques pour ne pas faciliter et augmenter les persécutions qui menaçaient, sous Domitien, et peut-être auparavant, la famille de David (2). Mais des explications prises en dehors du sujet et dans des circonstances accidentelles qui sont même soumises au doute de la critique historique, ne devraient être invoquées que lorsqu'il est tout à fait impossible de trouver une explication dans la chose même.

Les choses dans notre cas ne sont pas aussi désespérées.

(1) Epiphan., *Hæres.*, 29, 9.

(2) Credner, dans *Beitræge zur Einleitung in das N. T.*, 1, S. 443. Anm.

Les pères de l'Église parlent, on le sait, de deux espèces d'Ébionites, dont les uns, à côté de principes sévères sur l'obligation de suivre la loi mosaïque, tenaient Jésus pour le fils, naturellement engendré, de Joseph et de Marie, et les autres, nommés aussitôt Nazaréens, adoptaient, avec l'Église orthodoxe, une génération par le Saint-Esprit (1). Les plus anciens pères de l'Église, comme Justin martyr, Irénée, ne connaissent que ces Ébionites qui regardaient Jésus pour un homme engendré naturellement et doué seulement, lors du baptême, de forces supérieures (2). Au contraire, dans Epiphane et dans les Homélies Clémentines, nous rencontrons des Ébionites qui ont reçu en eux un élément gnostique. On a attribué cette direction, qui, d'après Épiphane provient d'un certain Elxai, à l'influence de l'Essénisme (3), et l'on en a déjà remarqué des traces chez les docteurs de mensonge de la Lettre aux Colosses (4) ; au lieu que la première classe des Ébionites était manifestement sortie du judaïsme ordinaire. Laquelle de ces deux tendances est antérieure, et laquelle postérieure, c'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer. Vu la différence signalée en dernier lieu, les Ébionites gnostiques étant mentionnés pour la première fois par les Clémentines et Épiphane, et les autres l'étant déjà par Justin et Irénée, on pourrait considérer ces derniers comme les plus anciens. Mais Tertullien a connaissance d'une christologie gnostique des Ébionites (5), et dès le temps de Jésus le germe de telles opinions se trouvait dans l'essénisme. En conséquence, ce qui paraît le plus sûr, c'est de prendre les deux tendances comme contemporaines

(1) Orig., l. c.

(2) Comp. Neander, K. G., 1, 2, S. 615.

(3) Credner, Sur les Esséniens, les Ébionites et un rapport partiel entre eux, dans Winer's *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1 Bd., 2tes und 3tes Heft. Comp. Bauer, dans son Programme, *De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda*. Comparez Christl. Gnosis, S. 403.

(4) Neander, l. c., S. 620.

(5) *De carne Christi*, 14 : Poterit hæc opinio Hebioni convenire, qui nudum hominem, et tantum ex semine David, id est, non et Dei filium, constituit Jesum, ut in illo angelum fuisse edicat.

et marchant l'une à côté de l'autre (1). Quant à l'autre différence, on ne peut pas prouver davantage que l'opinion nazaréenne de Christ ne se soit que plus tard réduite à l'opinion ébionite (2); car les renseignements, en partie confus (3), en partie tardifs, dus aux écrivains ecclésiastiques, s'expliquent naturellement par l'illusion optique de l'Église, qui, faisant de continuels progrès dans la glorification de Christ, tandis qu'une partie des judéo-chrétiens était stationnaire, voyait les choses, comme si, elle étant immobile, les autres reculaient vers l'hérésie.

Par cette distinction d'Ébionites simples et d'Ébionites philosophant, on gagne un point : c'est que l'absence des généalogies, chez les derniers, ceux dont parle Épiphane, ne prouve pas qu'elles aient aussi manqué aux autres. Et elle le prouvera encore moins, si nous sommes en état de rendre vraisemblable que les motifs de leur aversion pour ces arbres généalogiques gisaient dans ce qui les séparait proprement des Ébionites simples. Or, un de ces motifs était évidemment l'opinion défavorable que les Ébionites d'Épiphane et des Homélies Clémentines, avaient de David, dont la généalogie de notre premier évangile fait descendre Jésus. Ils distinguaient, on le sait, dans l'Ancien Testament, une double prophétie, l'une mâle, l'autre femelle; l'une pure, l'autre impure; la première n'annonçant que des choses divines et vraies; la seconde, des choses terrestres et fausses; la première venant d'Adam et d'Abel; la seconde d'Ève et de Caïn, et toutes deux se suivant dans toute l'histoire de

1) Avec Neander, l. c., et Schneckenburger, *über einen hæufig übersehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Person Christi*, *Tübinger Zeitschrift, f. Theol.*, 1830, 1, 114.—La premiere opinion est celle de Gieseler, *über Nazaræer und Ebioniten*, dans Stæudlin's *und Tzschirner's Archiv für* K. G. 4 Bd., et de Credner, l. c.

(2) Comme Hoffmann essaie de le prouver, S. 198.

(3) J'entends les renseignements d'Hegésippe dans Eusèbe, H. E., 4. 22. Il est faux, comme Hoffmann le soutient, qu'Épiphane, *Hæres.*, 30. 1, oppose les Ébionites aux Nazareens, en tant que secte plus récente; il en fait l'origine contemporaine, *Hæres.*, 29, 7 30, 2.

la révélation (1). Ils ne reconnaissaient pour vrais prophètes dans l'Ancien Testament que les hommes pieux depuis Adam jusqu'à Josué; non seulement ils ne reconnaissaient pas pour tels, mais encore ils détestaient les prophètes et les hommes de Dieu postérieurs, parmi lesquels David et Salomon sont nommés (2). Nous trouvons même des indications positives que David a été l'objet de leur abomination particulière. Plusieurs raisons leur rendaient odieux David (et aussi Salomon) : David avait été un guerrier sanguinaire; et l'effusion du sang était, d'après les Ébionites, un des principaux péchés. On connaît un adultère de David (et, de Salomon, ses voluptés); or, les Ebionites abhorraient l'adultère plus encore que le meurtre. David était un joueur d'instruments à cordes; or, la musique des instruments à cordes, invention des Caïnites (1 Mos., 4, 21), était un signe de la fausse prophétie; enfin les prophéties venues de David, et celles qui se rapportent à lui (et à Salomon), allaient à un royaume terrestre dont les Ebionites ne voulaient pas entendre parler (3). Or, ce motif d'aversion pour les généalogies ne pouvait trouver place chez les Ebionites, sortis du judaïsme ordinaire; car, pour le juif orthodoxe, David était l'objet de la plus haute vénération.

Les renseignements ne sont pas suffisamment clairs et concordants sur un second point, à savoir, si ces Ébionites avaient été conduits à rejeter la généalogie par un renchérissement sur l'ancienne doctrine ébionite touchant la personne du Christ. D'après Épiphane, ils distinguaient, tout à fait à la façon des gnostiques, Jésus, fils de Joseph et de

(1) *Homil.*, 3, 23-27.

(2) Épiph., *Hæres.*, 30, 18; comparez 15.

(3) Voyez les passages dans Credner (Mémoire cité). Un endroit des Homélies Clémentines, bien qu'il n'y ait pas désignation de nom, montre clairement que ce sont ces traits qui déplaisaient dans David à cette secte chrétienne. On lit, *Homil.*, 3, 25 : Ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου (τοῦ Καΐν) διαδοχῆς προεληλυθότες πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο, καὶ ψαλτήρια, καὶ κιθάραι, καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο. Δι' ὃ καὶ ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία, μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν ὡς τοὺς πολέμους ἐγείρει.

Marie, du Christ descendu en lui (1); et, à ce point de vue, il n'y avait que leur aversion pour David qui pouvait les détourner de rapporter la généalogie à Jésus. Mais l'opinion fondamentale qui règne dans les Clémentines et un passage de ces Homélies (2), ont autorisé récemment la critique à conclure, non sans apparence de raison, que l'auteur de cet ouvrage avait aussi abandonné la doctrine de la conception naturelle, et même de la naissance naturelle de Jésus (3). Tout cela montre d'une façon encore plus évidente, que la raison pour laquelle cette secte rejetait les généalogies, lui appartenait en propre et ne lui était pas commune avec les autres Ébionites.

Toutefois, on n'est pas sans avoir des traces positives indiquant que les Ébionites issus du judaïsme ordinaire ont eu les généalogies. Tandis que les Ébionites d'Épiphane et des Clémentines ne nommaient Jésus que fils de Dieu et rejetaient la dénomination de fils de David comme entachée de la commune opinion juive (4), d'autres Ébionites sont accusés par les pères de l'Église de reconnaître Jésus pour fils de David seulement, à qui les arbres généalogiques conduisent, et non pour fils de Dieu (5). De plus, Épiphane raconte des anciens gnostiques judaïsants, Cérinthe et Carpocrate, qu'ils se servaient, à la vérité, du même évangile que les Ébionites, mais qu'ils employaient les généalogies, qu'ils y lisaient par conséquent, à prouver la génération humaine de Jésus par Joseph (6). Les mémoires, ἀπομνημονεύματα,

(1) Epiphan., *Hæres.*, 30, 14, 16, 34.

(2) *Hom.*, 3, 17.

(3) Schneckenburger, *Ueber das Evang. der Ægypter*, S. 7; Baur, *christl. Gnosis*, S. 760 ff. Comparez Credner, l. c., S. 253 f., et Hoffmann, S. 208.

(4) Orig., *Comm. in Matth.*, T. 16, 12. Tertullien, *De Carne christi*, 14; voy. p. 210, note 5, un passage où à la vérité sont confondus les Ébionites spéculatifs et les Ébionites ordinaires.

(5) Clement. Homil., 18, 13. Ils rapportaient en conséquence le passage de Matth., 11, 27 : *Personne ne connaît le père, si ce n'est le fils,* à ceux qui regardaient David comme le père de Christ et Christ comme son fils, et qui méconnaissaient le fils de Dieu, et ils se plaignaient qu'au lieu de Dieu tous disaient David.

(6) *Hæres.*, 30, 14 : Ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγ-

de Justin, qui sortent d'un fond judéo-chrétien, paraissent aussi avoir eu une généalogie comme Matthieu; car Justin, comme Matthieu, parle, relativement à Jésus, d'une *race de David et d'Abraham*, γένος τοῦ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ, d'un sang venu de Jacob par Juda, Pharès et David, σπέρμα ἐξ Ἰακὼβ, διὰ Ἰούδα καὶ Φαρὲς καὶ Δαβὶδ κατερχόμενον; seulement au temps et dans le cercle de Justin, l'opinion d'une génération surnaturelle de Jésus avait déjà donné lieu à rapporter la généalogie à Marie au lieu de Joseph (1).

Ainsi, dans les généalogies, nous avons un monument témoignant, d'accord avec des indications venues d'ailleurs, que, dans la première époque chrétienne, en Palestine, un certain nombre de chrétiens, assez grand pour dresser, à différents points de vue, deux différentes généalogies messianiques, ont tenu Jésus pour un homme engendré naturellement. Nous ne voyons dans les écrits apostoliques rien qui prouve qu'une telle opinion ait été déclarée non chrétienne par les apôtres; elle ne parut telle que considérée au point de vue des histoires de la naissance dans le premier et le troisième Évangile; et même, après cela, des pères de l'Église la traitent avec une grande douceur (2).

γεννήσεως διὰ τῆς γενεαλογίας βούλονται παριστᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν Χριστόν. Je ne vois pas comment Credner (Beiträge, l. c.) en vient à entendre par *généalogie* non l'arbre généalogique, mais l'histoire de la naissance. De quelle façon l'histoire de la naissance, d'après Matthieu, aurait-elle pu servir à prouver l'origine purement humaine de Jésus? Credner peut dire que l'évangile ébionite employé par Cérinthe et Carpocrate n'avait pas les arbres généalogiques, et que, par conséquent, ces hérétiques n'ont pas argumenté de ce passage qui manquait justement à leur livre. Mais il faut faire attention à la tournure que prend Épiphane, après s'être exprimé ainsi sur l'usage fait par Cérinthe et Carpocrate des généalogies, pour passer aux Ébionites: *Ceux-ci ont d'autres idées; en effet, retranchant les généalogies qui sont dans Matthieu*, etc. Cette tournure démontre clairement que l'évangile des Ébionites se distinguait de celui, d'ailleurs identique, de Cérinthe et de Carpocrate, par l'absence des généalogies.

(1) *Dialog. c. Tryph.*, 100, 120. Ici encore je ne puis être de l'avis de Credner, qui conteste à Justin la généalogie (l. c., S. 212, 443).

(2) Voyez Neander, K. G., l. c., S. 616.

§ XXVIII.

Explication naturelle de l'histoire de la conception.

D'après ce qui vient d'être dit, l'explication surnaturelle de la conception est sujette à d'extrêmes difficultés tirées aussi bien de la philosophie que de l'exégèse. C'est donc la peine d'examiner si une autre explication ne réussirait pas à lever ces difficultés : aussi a-t-on essayé d'expliquer naturellement tantôt l'un ou l'autre récit évangélique, tantôt tous les deux.

D'abord le récit de Matthieu parut se prêter à une telle interprétation : on prouva, à l'aide de nombreux passages rabbiniques, que, suivant les idées juives, le fils de parents pieux est engendré avec la coopération de l'Esprit-Saint, et en est dit le fils, sans que l'on ait songé à exclure, par ces expressions, la participation d'un père à la conception. En conséquence, le chapitre de Matthieu, a-t-on dit, ne contient rien de plus que ce qui suit : l'ange a voulu dire à Joseph, non que Marie était devenue enceinte sans la coopération de l'homme, mais seulement que, malgré sa grossesse, il fallait la considérer comme pure et exempte de souillure. C'est dans Luc d'abord, continue-t-on, que, l'idée primitive ayant été forcée, les mots : *je ne connais pas d'homme*, ἄνδρα οὐ γινώσκω, ont été pris comme excluant toute participation paternelle (1). Il fut objecté avec raison par les adversaires, que, même dans Matthieu (1, 18), les mots *avant leur union*, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς, excluaient positivement le seul homme dont il fût question, à savoir, Joseph. On crut trouver cette exclusion moins positive dans l'évangile de Luc, mais ce ne fut qu'en bouleversant le sens clair des mots, contrairement à l'exégèse, ou en frappant

1) Br.., Le récit d'après lequel Jésus est représenté comme né par le Saint-Esprit et d'une vierge, expliqué d'après les idées du temps, dans Schmidt's *Bibl.*, 1. 1, S. 101 ff. — Horst, dans *Henke's Museum*, 1, 4, 497 ff., Sur les deux premiers chapitres dans l'évangile de Luc.

de suspicion, contrairement à la critique, une partie de ce récit si bien enchaîné. Dans le premier système, c'est-à-dire l'altération du sens, la demande de Marie : *Comment cela se peut-il, puisque je ne connais pas d'homme?* πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (1, 34), devait signifier : Comment moi déjà fiancée et mariée, puis-je enfanter le Messie, puisque je devrais, si j'étais sa mère, *n'avoir point de mari?* A quoi l'ange répond que Dieu, par sa vertu, peut faire quelque chose de spécial même de l'enfant engendré avec Joseph (1). Le second système n'est pas moins arbitraire ; on y explique la question intercurrente de Marie, citée plus haut, comme une interruption, peu naturelle, il est vrai, du discours de l'ange ; on n'en tient aucun compte, et dès lors on prétend que le passage ne renferme aucune allusion précise à la conception surnaturelle de Jésus (2).

Ainsi la difficulté d'une explication naturelle est égale pour les deux récits ; et il fallait ou y renoncer des deux côtés ou la risquer des deux côtés ; des rationalistes conséquents, tels que Paulus, ne pouvaient prendre que ce dernier parti. Ce commentateur regarde comme exclue par Matthieu, 1, 18, la participation de Joseph, mais non celle de tout autre homme ; il ne peut pas davantage trouver une opération merveilleuse et divine dans les expressions de Luc (1, 35) *esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, et *puissance du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου. L'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, n'est pour lui rien qui ait agi du dehors sur Marie ; ce n'est pas autre chose que sa pieuse imagination. *La puissance du Très-Haut*, δύναμις ὑψίστου, n'est pas pour lui la toute-puissance divine ; mais toute force naturelle employée d'une façon qui plaît à Dieu, peut être ainsi appelée. En conséquence, d'après Paulus, le sens des paroles de l'ange est le

(1) Remarques sur le point de foi : Le Christ a été conçu du Saint-Esprit, dans *Henke's neuem Magazin*, 3, 3, 399.

(2) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 26 f.

suivant : Avant son mariage avec Joseph, Marie, sous l'influence d'un pur enthousiasme pour les choses saintes d'un côté, et d'autre côté par une coopération approuvée de la divinité (il est bien entendu que c'est la coopération d'un homme), deviendra mère d'un enfant qui, à cause de cette sainte origine, devra être nommé fils de Dieu.

Mais voyons de plus près comment le représentant de l'explication rationaliste se figure les particularités de la conception de Jésus. Il part d'Élizabeth, qu'il appelle la patriote et prudente fille d'Aaron. Ayant conçu l'espérance d'enfanter un prophète de Dieu, elle devait souhaiter qu'il fût le prophète suprême, le précurseur du Messie, et par conséquent que le Messie naquît bientôt. Elle avait dans sa parenté une personne qui convenait parfaitement pour être la mère du Messie : c'était Marie, la jeune vierge, descendante de David; il ne s'agissait plus que d'exciter en elle des espérances particulières. On prévoit, d'après ces insinuations, un plan habilement concerté par Élizabeth au sujet de sa jeune parente, et l'on espère y être initié; mais ici Paulus laisse tout à coup tomber le rideau, et il fait observer que la manière dont Marie a été convaincue qu'elle deviendrait la mère du Messie doit rester indécise historiquement; seulement il est sûr que, dans tout cela, Marie est demeurée pure : car elle n'aurait pu paraître, comme elle le fit plus tard, avec une bonne conscience sous la croix de son fils, si elle s'était sentie digne de blâme pour l'origine des espérances qu'elle avait conçues de lui. On ne trouve plus loin que les indications suivantes sur l'opinion propre de Paulus : L'ange annonciateur est apparu à Marie peut-être le soir ou même la nuit; Luc (1, 28) a seulement : *et venant auprès d'elle, il dit*, καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπε; les mots *l'ange*, ὁ ἄγγελος, y manquent. Cette leçon, qui est la meilleure, dit Paulus, montre qu'il ne s'agit que de quelqu'un qui survient (comme si le participe *venant* n'aurait pas

été, dans ce cas, accompagné nécessairement du pronom *quelqu'un*, τὶς, ou ne doit pas être rapporté, en l'absence de ce pronom, au sujet : *l'ange Gabriel*, ὁ ἄγγελος Γαβριήλ). Paulus ajoute que Marie, ayant entendu parler de la vision de Zacharie, compléta la scène dans son esprit, en supposant que ce survenant avait été l'ange Gabriel.

Déjà Gabler, dans un examen du *Commentaire* de Paulus (1), a mis au grand jour, avec une crudité de termes qui n'est pas messéante, ce qui se cache sous cette explication du récit évangélique. Dans l'opinion de Paulus, dit-il, il ne reste plus qu'à penser que quelqu'un s'est donné à Marie pour l'ange Gabriel, et, à l'aide de cette imposture, a couché avec elle afin d'engendrer le Messie. Quoi ! demande Gabler, Marie, au temps où elle est fiancée, deviendra grosse d'un autre, et l'on dira qu'elle l'est devenue sans péché d'une manière approuvée de Dieu, par une opération innocente et sainte ! Marie se montrerait comme une pieuse mystique, et le prétendu messager du ciel serait ou un trompeur, ou, lui aussi, un grossier mystique. Ce théologien, du point de vue chrétien, trouve avec raison une pareille assertion révoltante ; mais, du point de vue de la science, elle contredit également les lois de l'exégèse et de la critique.

Ici, l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth* doit être considéré comme le plus digne interprète de Paulus. Bien que, lors de la rédaction de cette partie de son ouvrage, il ne pût pas encore profiter du *Commentaire* de ce théologien, il est tout à fait animé du même esprit, et il développe sans crainte ce que celui-ci cache encore sous un voile. L'historien Josèphe a raconté (2) qu'un chevalier romain (cette aventure se passa à l'époque même de Jésus) gagna à ses désirs la chaste épouse d'un noble romain, en

(1) Dans *Neuest. theol. Journal*, 7 Bd., 4 Stuck., S. 407 f. Comparez Bauer, *Hebr. Myth.*, 1, S. 192, *e*, ff.

(2) *Antiq.*, 18, 3, 4.

la faisant inviter par un prêtre d'Isis dans le temple de la déesse, sous le prétexte que le dieu Anubis demandait à l'embrasser. La femme, pleine d'innocence et de foi, y consentit, et plus tard elle aurait cru peut-être mettre au monde un enfant divin, si le misérable, par une amère moquerie, ne lui avait pas appris le véritable état des choses. Venturini s'empare de cette aventure, et il pense que Marie, étant fiancée du vieux Joseph, fut trompée par un jeune homme mystique et amoureux (il en fait plus loin Joseph d'Arimathie !), et qu'elle a, à son tour, en toute innocence, trompé les autres (1). A ce point, il devient évident que cette explication n'est pas autre chose que le vieux blasphème juif, que nous trouvons dans Origène et dans le Talmud, à savoir, que Jésus s'était dit faussement le fils d'une vierge pure, et qu'il était né de l'adultère de Marie avec un certain Panthère (2).

Toute cette opinion, dont le point culminant est dans la calomnie des Juifs, ne peut pas être mieux jugée qu'elle ne l'a été jadis par Origène, lorsqu'il dit : Puisque les Juifs voulaient substituer quelque chose au récit de la naissance surnaturelle de Jésus, ils auraient dû faire une fiction plus vraisemblable, ne pas accorder, contre leur propre volonté, que Marie n'avait pas été touchée par Joseph, mais nier cette circonstance même, et faire naître Jésus d'un mariage ordinaire entre Marie et Joseph ; au lieu que le mensonge de leur hypothèse frappe aussitôt les yeux à cause de ce qu'elle a de forcé et d'extravagant (3). Les paroles d'Origène ne reviennent-elles pas à ceci : Du moment que l'on révoque en doute certains traits d'une histoire merveilleuse, il est inconséquent d'en respecter d'autres ; un tel récit doit

(1) *Erster Theil.*, S. 140 ff.

(2) Cette légende a subi diverses métamorphoses où se retrouve toujours le nom de Pantheras ou de Pandira. Voyez Origène, *C. Cels.*, 1, 28, 32; Schœttgen, *Horæ*, 2, 693 *et seq.*, ex tract. Sanhedrin, etc.: Eisenmenger, *entdecktes Judenthum*, 1, S. 105 ff., aus der Schmæhschrift, *Toledoth Jeschu*; Thilo, Cod. apocr., 1, p. 528.

(3) *C. Cels.*, 1, 32.

être examiné dans toutes ses parties avec les yeux de la critique.

La véritable intelligence de la narration évangélique, dont il est ici question, se trouvait déjà, quoique indirectement, dans Origène. En effet, une fois, il compare la conception surnaturelle de Jésus avec le récit de la conception de Platon par Apollon, et dans cet endroit il est d'avis que des malintentionnés seuls peuvent douter de tels récits (1); une autre fois, il dit que le récit concernant Platon appartient aux mythes par lesquels on a voulu expliquer la sagesse et la capacité extraordinaires de certains grands hommes; mais, cette seconde fois, il laisse de côté le récit de la conception de Jésus (2). Ainsi il avait reconnu la similitude des deux récits et le caractère mythique de l'un d'eux; or, ce sont là les deux prémisses qui donnaient comme conséquence le caractère mythique du récit de la conception de Jésus, conséquence dont, du reste, il ne peut pas avoir eu une seule fois conscience.

§ XXIX.

L'histoire de la conception de Jésus considérée comme mythe.

Si l'on veut échapper à l'origine surnaturelle de Jésus pour ne pas exciter aujourd'hui la moquerie, dit Gabler dans son examen du *Commentaire* de Paulus, et si, d'un autre côté, les explications naturelles conduisent à des assertions non seulement étranges, mais encore révoltantes, il vaut mieux recourir à un mythe par lequel on évite toutes les difficultés de ces explications. Plusieurs grands hommes avaient, dans l'ancien monde mythologique, une naissance extraordinaire et étaient fils des dieux. Jésus lui-même parlait de son origine céleste, disait Dieu son père, et d'ailleurs s'appelait fils de Dieu en qualité de Messie. Par Matthieu,

(1) *C. Cels.*, 6, 8.

(2) *Ibid.*, 1, 37.

1, 22 et suiv., on voit en outre que le passage d'Isaïe 7, 14, était rapporté à Jésus dans la première église chrétienne. Jésus, disait-on, doit, conformément à ce passage, naître, comme Messie, d'une vierge par une opération divine; ce qui devait être, concluait-on, est aussi arrivé véritablement, et de cette façon se développa un mythe philosophique (dogmatique) sur la naissance de Jésus. L'explication mythique laisse l'histoire réelle de Jésus dans sa vérité : Jésus est né d'un mariage régulier entre Joseph et Marie, ce qui sauve, ainsi qu'on le remarque avec raison, aussi bien la dignité de Jésus que le respect dû à sa mère (1).

On a donc, pour expliquer la formation d'un tel mythe, songé au penchant qui portait le monde ancien à représenter de grands hommes, bienfaiteurs de l'espèce humaine, comme fils des dieux. Les exemples ont été accumulés par les théologiens; on a rappelé, dans la mythologie et l'histoire gréco-romaine, le souvenir d'Hercule, de Castor et Pollux, de Romulus, d'Alexandre, et surtout de Pythagore (2) et de Platon. Saint Jérôme s'est exprimé sur ce dernier d'une façon tout à fait applicable à Jésus : *Sapientiæ principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum* (3).

On pourrait donc conclure de ces exemples que le récit de la conception surnaturelle de Jésus est né, sans aucune réalité historique, d'une semblable tendance; mais les orthodoxes et les rationalistes s'accordent, quoique par des motifs fort différents, pour contester cette analogie. S'il

(1) Gabler, *Neuest. theol. journal*, 7, 4, S. 408; Eichhorn, *Einleit. in das N. T.*, 1, S. 428 f.; Bauer, *Hebr. Mythol.*, 1, 192, *e*, ff.; Wegscheider, *Instit.*, § 123; De Wette, *Bibl. Dogmat.*, § 281, et *Exeget. Handbuch.*, 1, 1, S. 18; Kaiser, *Bibl. Theologie*, 1, S. 231 ff.; Ammon, *Fortbildung*, S. 201; Hase, L. J., § 33; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 56. Ce dernier dit avec justesse, dans le titre du premier chapitre, p. 6 : Non minus ille (Jesus), ut ferunt doctorum judaicorum de Messia sententiæ, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.

(2) Iamblich., *Vita Pythagoræ*, cap. 2, edit. Kiessling.

(3) *Adv. Jovin.*, 1, 26. Diog. Laert, 3, 1, 2.

s'en faut peu qu'Origène, à cause de la similitude des deux récits, ne regarde comme des merveilles véritables les légendes païennes sur les fils des dieux, Paulus, à son point de vue, est assez conséquent pour expliquer les deux récits comme des histoires naturelles, et renfermant un fond véritable. On ne voit point en cette occasion jusqu'à quel point il étend ce système à la mythologie proprement dite ; quant au récit concernant Platon, on ne peut pas soutenir, dit-il, que ce récit, en ce qu'il a de fondamental, ne se soit formé que dans des temps postérieurs ; mais Périctione a pu facilement croire être enceinte d'un de ses dieux ; son fils étant devenu plus tard un Platon, cette circonstance la confirma dans sa croyance, sans en avoir été la cause. Tholuck fait remarquer une différence considérable, c'est que les mythes de Romulus et autres se sont formés des siècles après l'époque de ces hommes, au lieu que les mythes relatifs à Jésus devraient s'être formés très peu de temps après sa mort (1). Il évite prudemment de mentionner le récit de la naissance de Platon, sachant bien que ce récit est justement dangereux pour une prétendue formation tardive. Au contraire Osiander s'étend complaisamment sur la naissance de Platon et soutient que l'apothéose de ce philosophe, fils d'Apollon, n'est venue au monde que plusieurs siècles après lui (2). Assertion fausse ; car le fils de la sœur de Platon en parlait comme d'un bruit répandu à Athènes (3). C'est d'une autre façon qu'Olshausen, suivi par Neander, essaie d'ôter à l'analogie des naissances divines de la mythologie ce qu'elle a d'inquiétant pour l'opinion des supranaturalistes ; suivant lui, ces récits, quoique non historiques, témoignent cependant du pressentiment, du désir général d'un pareil fait, et en

(1) Glaubwurdigkeit, S. 63.

(2) Apologie des L. J., S. 92.

(3) Diog. Laert., l. c. : Σπεύσιππος (*sororis Platonis filius*, saint Jérôme) δ' ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περιδείπνῳ καὶ Κλέαρχος ἐν τῷ Πλάτωνος ἐγκωμίῳ καὶ Ἀναξιλίδης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ φιλοσόφων, φασὶν, Ἀθήνησιν ἦν λόγος κτλ.

garantissent la réalité au moins dans une manifestation historique. En effet, un pressentiment général, une conception générale doivent avoir pour fondement une vérité ; seulement la vérité ne consistera pas en un fait particulier qui correspond exactement à la conception générale, mais elle consistera dans une idée métaphysique qui se réalise en une série de faits particuliers, lesquels souvent n'ont aucune ressemblance avec cette conception générale. De même que la conception très répandue d'un âge d'or ne prouve pas que l'âge d'or ait jamais existé, de même la conception de naissances divines ne prouve pas que jamais un individu soit venu à l'existence de cette manière ; elle a sa vérité dans toute autre chose (1).

On ferait une objection plus essentielle contre l'analogie dont il s'agit ici, en disant que les opinions du paganisme ne prouvent rien pour les Juifs, peuple fermé dans son propre cercle, et qu'en particulier l'idée de fils de dieux, laquelle appartient au polythéisme, n'a pas eu d'influence sur l'idée strictement monothéistique qu'ils se faisaient du Messie (2). En général, il ne faut pas trop se hâter d'argumenter de l'expression : *fils de Dieu*, laquelle se trouve aussi chez eux ; là où dans l'Ancien Testament elle est appliquée à des magistrats (Psalm. 82, 6) ou à des rois théocratiques (2 Samuel, 7, 14 ; Psalm., 2, 7), elle indique seulement ce rapport théocratique, et non un rapport physique ou métaphysique ; encore moins faut-il attacher de l'importance au langage flatteur d'un Romain qui, dans Josèphe, appelle fils de dieux de jeunes princes juifs, remarquables par leur beauté (3). Mais, comme il a été remarqué plus haut (4), les Juifs croyaient que l'esprit coopérait à la naissance des hommes pieux ; de plus, que les hommes forts que Dieu

(1) Hase, L. J., § 33, tombe d'accord de ce point. Voyez De Wette, *Exeg. Handbuch.*, 1, 1, S. 19.

(2) Neander, L. J. Ch. S. 10.

(3) *Antiq.*, 15, 2, 6.

(4) § 28.

avait le plus spécialement choisis, étaient engendrés, avec l'aide divine, de parents qui, d'après le cours naturel des choses, n'auraient pu avoir d'enfants; et comme, pour ces derniers, dans l'idée des croyants, l'opération divine renouvelait les facultés éteintes des deux conjoints (Rom. 4, 19), il n'y avait plus qu'un pas à faire pour admettre que la divinité, pour la naissance du Messie, le plus grand de tous ces instruments, remplaçait la faculté absente de l'un par une faculté absolue chez l'autre; ce n'est qu'un degré de plus dans le merveilleux. Le rédacteur de l'évangile de Luc doit l'avoir senti, car il fait taire les doutes de Marie avec la sentence par laquelle Jéhova, dans l'Ancien Testament, fait taire ceux de Sara (1). Cette gradation devait s'établir complétement, ne pouvant être empêchée ni par le respect des Juifs pour le mariage, respect toujours accompagné parallèlement d'une estime ascétique pour le célibat, ni par l'idée dominante qui représentait le Messie comme un homme ordinaire et à côté de laquelle, depuis Daniel, marchait l'idée de Messie, être supérieur. Mais une occasion de développer l'idée qui faisait le fonds de nos histoires de la naissance était, en partie, dans le titre de *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ, devenu l'attribut du Messie (2). Il est dans la nature de ces expressions primitivement métaphoriques d'être entendues, avec le temps, de plus en plus au propre et dans un sens strict; et parmi les Juifs postérieurs en particulier, la tendance universelle était de donner une signification matérielle à ce qui d'abord en avait eu une spirituelle et figurée. Cette inclination naturelle à prendre dans un sens de plus en plus littéral le titre de *fils de Dieu* donné au Messie, était fortifiée par un passage du Psaume, 2, 7, où les mots *mon fils* sont suivis des mots : *Je t'ai engendré au-*

(1) *Mos.*, 18, 14, LXX : Μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα; — *Luc*, 1, 37 : Ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ Θεῷ πᾶν ῥῆμα.

(2) Comparez Eichhorn, *Einl. in das V. T.*, l. c.

jourd'hui; expressions qui presque inévitablement devaient faire songer à un rapport de filiation physique; elle était encore fortifiée par la prophétie d'Isaïe sur la vierge enfantant, prophétie qui paraît avoir été rapportée au Messie comme tant d'autres dont le sens immédiat s'était obscurci; ce rapport peut se retrouver dans le choix du mot παρθένος, c'est-à-dire la vierge pure, immaculée, chez les Septante, tandis qu'Aquila et d'autres traducteurs grecs emploient simplement le mot νεᾶνις, jeune fille (1). De la sorte, les idées de fils de Dieu et de fils de la vierge se combinèrent tellement que l'on fit intervenir l'opération divine en place de l'opération humaine et paternelle. A la vérité, Wetstein assure que jamais Juif n'a rapporté au Messie le passage d'Isaïe, et Schœttgen même n'a pu recueillir qu'avec une peine extrême, dans les rabbins, des indices de l'opinion qui regarde le Messie comme fils d'une vierge (2). Mais nos notions sur les idées messianiques de cette époque sont fort imparfaites; et ces objections n'empêchent pas de supposer qu'alors régnait une opinion dont les prémisses complètes se trouvent dans l'Ancien Testament, et dont le Nouveau présente une trace à peine méconnaissable.

Reste encore une objection que je ne puis plus nommer propre à Olshausen, depuis que d'autres théologiens s'empressent de prendre part à la gloire de la faire valoir. On dit que l'explication mythique du récit évangélique est particulièrement dangereuse, parce qu'elle est de nature à faire naître, bien que d'une manière obscure, des images profanes et sacriléges sur l'origine de Jésus, assurant qu'elle ne peut que favoriser une opinion qui anéantit l'idée d'un rédempteur, à savoir, que Jésus est venu à la lumière du jour déshonnêtement, Marie n'étant pas mariée lorsqu'elle le portait

(1) De Wette, *Exeget. Handbuch*, 1, 1, S. 17.

(2) *Horæ*, 2, p. 421 *et seq.* Toutefois des rabbins plus modernes ont généralement cette opinion. Voyez Matthæi, *Religionsgl. der Apostel*, 2, *a*, S. 553 ff.

dans son sein (1). Olshausen, dans la première édition de son livre, ajoutait qu'il avouait volontiers que les auteurs de ces explications ne savent pas ce qu'ils font; on doit lui rendre la même justice, car il ne paraît pas savoir ce que c'est qu'une explication mythique. Autrement, comment aurait-il dit que ce mode d'interprétation *n'est propre qu'à favoriser* cette opinion blasphématoire sur l'origine de Jésus, et que, par conséquent, tous ceux qui entendent mythiquement le récit évangélique sont disposés à commettre l'absurdité déjà reprochée par Origène aux calomniateurs juifs? Cette absurdité consiste à conserver dans un récit que, du reste, on reconnaît comme non historique, un trait particulier, par exemple que Marie n'était pas encore mariée; or, ce trait, n'ayant été inventé que pour appuyer l'engendrement de Jésus sans la coopération d'aucun homme, n'a pas d'autre valeur que cet engendrement même. Aucun de ceux qui admettent ici un mythe dans toute l'étendue du terme n'a jamais été ni aussi aveugle ni aussi inconséquent; au contraire, tous ont supposé un légitime mariage entre Joseph et Marie, et, si Olshausen attribue à l'explication mythique une absurdité, c'est pour en avoir meilleur marché; car il avoue que pour le point en litige elle est très séduisante.

(1) *Bibl. Comm.*, 1, S. 47. Theile aussi, bien qu'il voie que, dans l'explication mythique, la conception avant le mariage tombe avec la conception surnaturelle, trouve cependant possible qu'on voulût, tout en rejetant celle-ci, conserver celle-là; je le renvoie aux règles critiques données dans le § XVI. Avec un peu plus de douceur, Neander (S. 9) pose le dilemme que l'explication mythique doit ici admettre ou une pure fiction, ou une fiction qui contienne au fond quelque chose d'historique, et ce quelque chose ne pourrait plus être que l'image profane et déshonnête dont il est question; or, l'interprète mythique est nécessairement poussé vers cette dernière alternative; car la première est en pleine contradiction avec le récit simple et prosaïque de Matthieu. En ceci on ne peut regretter une chose, c'est que Neander se soit interdit d'avance la possibilité de pénétrer dans la nature mythique de certains récits évangéliques, en supposant que le mythe ne peut pas être, même dès son origine, simple et prosaïque. Celui qui ne veut pas trouver des arbres dans la forêt, n'a qu'à convenir avec lui-même que ce qui est un arbre doit avoir l'apparence rouge; certainement alors il n'en trouvera pas un, si ce n'est peut-être çà et là en automne.

§ XXX.

Relations de Joseph avec Marie. — Frères de Jésus.

Nos évangiles sont tout à fait conformes à l'esprit de l'ancienne légende, quand ils trouvent convenable de ne faire toucher ni profaner par aucun homme terrestre la mère de Jésus, pendant tout le temps qu'elle porta ce fruit céleste dans son sein. En conséquence, Luc (2, 5) ne représente, avant la naissance de Jésus, Joseph que comme le fiancé de Marie; et de même qu'il est dit du père de Platon, sa femme étant devenue enceinte d'Apollon : *Il la garda pure de tout commerce matrimonial jusqu'à l'accouchement*, ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως (1), de même il est dit de Joseph dans Matthieu : *Il ne connut pas sa femme jusqu'à ce qu'elle eut mis au monde son fils premier-né*, καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν, ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Évidemment dans les deux passages parallèles le mot ἕως, *jusqu'à*, doit être entendu de la même manière; or, dans le passage de Diogène Laërte, il ne signifie incontestablement que ceci : Jusqu'à la naissance de Platon, son père s'abstint de tout rapport avec sa femme; ensuite il rentra dans ses droits conjugaux. Nous savons, en effet, que Platon a eu des frères. Donc le mot ἕως, relativement aux parents de Jésus, ne doit pas être entendu autrement, c'est-à-dire que ce mot nie les rapports conjugaux jusqu'à la limite indiquée, mais les suppose tacitement, passé cette limite. De même l'expression *premier-né*, πρωτότοκος, qui, dans les deux évangiles, est appliquée à Jésus (Matth., 1, 25; Luc, 2, 7), paraît supposer d'autres enfants de Marie, d'après l'argument de Lucien : *S'il est premier, il n'est pas seul; s'il est seul, il n'est pas premier* (2). Dans les mêmes évangiles (Matth., 13, 55;

(1) Diog. Laert., 3. 1, 2. Comparez Origène, *C. Cels.*, 1, 37.

(2) Εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος. *Dæmonax*, 29.

Luc, 8, 19) il est parlé des *frères de Jésus*, ἀδελφοῖς Ἰησοῦ. Fritzsche en conséquence a dit : « *Lubentissime post Jesu natales Mariam concessit Matthæus* (Luc en a fait autant) *uxorem Josepho, in hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua venere usos suspicaretur.* » Mais, à la longue, cela ne suffit plus aux orthodoxes, à mesure que s'accrut l'adoration de Marie, dont le corps, fécondé par l'opération divine, ne devait plus être profané par des rapports qui appartiennent au reste de l'humanité (1). De bonne heure l'opinion que Marie, après la naissance de Jésus, avait eu des relations conjugales avec Joseph, rentra dans la catégorie des opinions hérétiques (2); et les Pères orthodoxes cherchèrent de toutes les façons à y échapper et à la combattre. En exégèse, on imagina que les mots *jusqu'à*, ἕως οὗ, affirmaient ou niaient quelque chose, non pas seulement jusqu'au terme indiqué, mais quelquefois au delà de ce terme et pour toujours; de sorte que la phrase *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle mit au monde*, etc., καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκε, κτλ., excluait pour toujours toute communauté conjugale entre Joseph et Marie (3). De la même façon, au sujet du mot *premier-né*, πρωτότοκος, on argua que ce mot ne supposait pas nécessairement la naissance postérieure d'autres enfants, mais qu'il excluait seulement toute naissance antérieure (4). De plus, pour écarter non seulement grammaticalement, mais encore physiologiquement, la pensée de communications conjugales entre Marie et Joseph, on fit de ce dernier un vieillard décrépit à qui Marie n'avait été remise que pour qu'il la surveillât

(1) Voyez Origène, *in Matth.*, opp. ed. de la Rue, vol. 3, p. 463.

(2) L'arien Eunomius enseignait, d'après Photius, que Joseph, après l'enfantement ineffable, avait eu commerce avec la Vierge, τὸν Ἰωσὴφ μετὰ τὴν ἄφραστον κυοφορίαν συνάπτεσθαι τῇ παρθένῳ. C'était aussi, d'après Épiphane, la doctrine de ceux qu'il appelle Dimœrites et Antidicomarianites, et, d'après saint Augustin, des Helvidiens. Comparez, sur ce point, la collection de Suicer, dans le *Thesaurus*, 2, *v.* Μαρία, fol. 305 *et seq.*

(3) Comparez Théophylacte et Suidas dans Suicer, 1, *v.* ἕως, f. 1294 *et seq.*

(4) Hieron. sur ce passage.

et protégeât, et l'on considéra les frères de Jésus, ἀδελφοὺς Ἰησοῦ, dont il est parlé dans le Nouveau Testament, comme des enfants que Joseph avait eus d'un autre mariage (1). Ce n'est pas tout : non seulement Marie ne devait pas avoir été touchée par Joseph, mais encore la naissance de Jésus ne devait pas lui avoir fait perdre sa virginité (2). Plus tard même il ne suffit plus que Marie eût conservé sa virginité intacte, on exigea de Joseph aussi une virginité constante ; ce ne fut pas assez qu'il n'eût eu avec Marie aucune communication conjugale, il fallut qu'il n'eût jamais été engagé dans les liens du mariage. De la sorte, ce qu'Épiphane même accorde, à savoir, que Joseph avait eu des fils d'une femme précédente, fut rejeté par saint Jérôme comme une rêverie impie et apocryphe, et dès lors les frères de Jésus, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ, furent rabaissés au rang de ses cousins (3).

Il est aussi des théologiens orthodoxes modernes qui soutiennent, avec les Pères de l'Église, que jamais des relations conjugales n'ont existé entre Joseph et Marie, et qui croient pouvoir expliquer en conséquence les expressions évangéliques qui semblent dire le contraire. Relativement au mot *premier-né*, πρωτότοκος, Olshausen assure qu'il peut aussi bien signifier le fils unique que le premier à côté d'autres ; Paulus lui donne raison en cela ; et Clemen (4) et Fritzsche cherchent vainement à démontrer l'impossibilité de cette explication. Il est dit, il est vrai, 2 Mos., 13, 2 : *Sanctifica mihi omne primogenitum* (πρωτότοκον, πρωτογενὲς, LXX) *quod aperit vulvam ;* or, Jéhovah ne sanctifiait pas seulement un premier-né qui était suivi d'autres

(1) Voyez Origène, *in Matth.*, t. 10, 17 ; Epiphan., *Hæres.*, 78, 7 ; *Historia Josephi*, c. 2 ; *Protev. Jac.*, 9, 18.

(2) Chrysost., *Hom.* 142 ; dans Suicer, *v.* Μαρία. Le détail en est repoussant dans le *Protévangile de Jacques*, c. 19 et 20.

(3) Hieron. *ad Matth.*, 12, et *Advers. Helvid.* Dans Suicer, 1, p. 85.

(4) Les frères de Jésus dans Winer's *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1, 3, S. 364 f.

frères, mais il sanctifiait toute naissance qui, pour la même mère, n'était précédée d'aucune autre : et le mot *premier-né*, πρωτότοκος, se prête nécessairement aussi à cette acception. Sans doute, et c'est une objection de Winer (1), si le narrateur, qui voit devant lui l'histoire terminée, emploie ce mot, on est tenté de le prendre dans son sens primitif; car, s'il avait voulu exclure des enfants subséquents, il se serait servi du mot *fils unique*, μονογενής, ou il l'aurait joint au mot *premier-né*. Quoi qu'il en soit, ces raisonnements laissent la question indécise au sujet du mot *premier-né*, πρωτότοκος; mais il n'en est pas de même des remarques de Fritzsche sur l'expression *jusqu'à* ἕως οὗ. Il réfute les textes dont on arguë pour autoriser l'explication que les Pères de l'Église ont donnée de cette expression, et il montre que, d'après le sens immédiat, elle n'affirme une chose que jusqu'à une certaine limite, suppose, à partir de cette limite, le contraire logique de cette chose, et ne perd cette dernière signification que lorsque le contexte montre évidemment l'impossibilité de ce contraire (2). Par exemple, s'il y avait : *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'il mourut*, οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἀπέθανεν, il serait clair que la négation durant le temps écoulé jusqu'à la mort ne peut se transformer, après la mort, en affirmation; mais quand il y a, comme dans Matthieu, *il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle fut accouchée*, οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν, l'enfantement du fruit divin ne met aucune impossibilité à l'établissement de relations conjugales, au contraire il les rend possibles, c'est-à-dire convenables (3).

(1) *Biblische Realwoterbuch*, 2te Auflage, 1 Bd., S. 664. Anm. De Wette, sur ce passage; Neander, L. J. Ch., S. 34.

(2) *Comment. in Matth.*, p. 53; comparez aussi p. 835.

(3) L'exemple imaginé par Olshausen, S. 62, pour soutenir son explication de ἕως οὗ, est particulièrement mal choisi; car lorsqu'on dit : Nous attendîmes jusqu'à minuit, mais personne ne vint, il ne suit pas nécessairement de ces expressions que quelqu'un vint après minuit; mais ce qui s'ensuit, c'est que nous n'avons pas attendu passé minuit; de sorte que la locution *jusqu'à* conserve ici encore sa signification d'exclusion.

Au reste, Olshausen ne contredit ici l'évidence de la grammaire et de la logique que parce qu'il y est forcé par des motifs dogmatiques, analogues à ceux des Pères de l'Église. Sans vouloir porter atteinte à la sainteté du mariage, Joseph, dit ce théologien, a dû penser, après de telles *expériences*, que son union avec Marie avait un autre but que de procréer des enfants; en outre, il paraît conforme à la *nature* (1) que la dernière descendante de David, de la branche d'où devait sortir le Messie, terminât sa race par ce dernier et éternel rejeton (2). On peut, en conséquence, dresser une échelle singulière de foi et de superstition concernant les relations entre Marie et Joseph.

1° Contemporains de Jésus et rédacteurs des généalogies : Joseph et Marie, époux ; Jésus né de leur mariage.

2° Époque et rédacteurs de nos histoires de l'enfance : Marie et Joseph seulement fiancés; Joseph sans participation à la conception de l'enfant, et sans relation conjugale avec Marie avant la naissance de Jésus.

3° Olshausen et d'autres : Même après la naissance de Jésus, Joseph, bien qu'alors l'époux de Marie, ne voulut pas faire usage de ses droits matrimoniaux.

4° Épiphane, le Protévangile de Jacques et d'autres : Joseph, étant un vieillard décrépit, ne pouvait pas en faire usage ; les enfants qu'on lui attribue sont d'un mariage antérieur; et il reçoit Marie, moins comme son fiancé et son mari que comme son gardien.

5° Protévangile, Chrysostôme et d'autres : Non seulement la virginité de Marie ne fut pas détruite par des grossesses postérieures du fait de Joseph, mais encore elle ne le fut pas par la naissance de Jésus.

6° Saint Jérôme : Non seulement Marie, mais encore Joseph, gardèrent continuellement leur virginité ; et les pré-

(1) Voilà une autre *convenance* semblable aux *convenances* que nous avons déjà relevées §§ XX et XXI.

(2) *Bibl. Comm.*, 1, S. 62.

tendus frères de Jésus sont, non pas ses frères, mais ses cousins.

On voit ainsi se former l'opinion que les frères, ἀδελφοὶ, et les sœurs, ἀδελφαὶ, dont il est question dans le Nouveau Testament, ne sont que des demi-frères ou même de simples cousins, et il en résulte le préjugé le plus défavorable pour la vérité de cette opinion, car elle paraît n'être qu'une invention de la superstition, qui imagina en même temps que Joseph n'avait jamais eu de relations conjugales avec Marie. Cependant il n'en est pas ainsi : ce préjugé peut induire en erreur; et ce sont des motifs purement exégétiques qui ont décidé des théologiens d'un esprit indépendant à croire que Jésus n'avait réellement pas eu de frères (1). A la vérité, on lit dans Matthieu, 13, 55, et Marc, 6, 3, que les habitants de Nazareth, s'émerveillant de la sagesse de leur compatriote, et voulant caractériser son origine, qui leur était bien connue, immédiatement après avoir parlé de son père le charpentier, τέκτων, et de sa mère Marie, parlent de ses frères, ἀδελφοὺς, nommés Jacques, José, Simon et Judas, et de ses sœurs dont on ne dit pas les noms (2); on lit dans Matthieu, 12, 46, et Luc, 8, 19, que les frères et la mère de Jésus vinrent le visiter; on lit dans Jean, 2, 12, que Jésus partit avec eux et sa mère pour Capernaüm; on lit dans les Actes des Apôtres, 1, 14, leurs noms à côté de celui de Marie. Si nous n'avions que de pareils passages, nous n'hésiterions pas un seul moment à admettre l'existence de frères de Jésus, au moins du côté maternel, d'enfants de Joseph et de Marie, non seulement à cause de la signification propre du mot *frère*, ἀδελφὸς, mais encore à cause de l'association perpétuelle de leurs noms avec ceux

(1) Comparez sur ce sujet : Clemen, *Les frères de Jesus*, dans Winer's *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1, 3, S. 329 ff.; Paulus, *Exeg. Handbuch*, 1 Bd., S. 557 ff.; Fritzsche, l. c., S. 480 ff.; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, aux mots *Jesus, Jacques, Apôtre*, où l'auteur indique toute la bibliographie.

(2) Voyez dans Thilo, *Codex apocryphus V. T.*, 1, p. 363, not., les différents noms que leur donne la légende.

de Joseph et de Marie. Il est remarqué dans Jean, 7, 5, que ses frères mêmes, ἀδελφοὶ, n'ont pas cru en Jésus ; dans le chapitre 3 de Marc, le verset 21 comparé avec le 31, signifie, d'après l'explication la plus vraisemblable, que les frères de Jésus sortirent avec sa mère pour s'emparer de lui comme d'un homme qui avait perdu le sens. Mais ces deux derniers passages de Jean et de Marc ne sont pas un motif suffisant pour que nous abandonnions la signification immédiate du mot *frère*, ἀδελφός. Plusieurs théologiens, pensant que des fils véritables de Marie auraient dû croire aussitôt en Jésus, ont, il est vrai, supposé que, dans les passages cités, les *frères* de Jésus étaient seulement des fils que Joseph avait eus d'un mariage antérieur ; mais c'est une opinion qui ne s'appuie que sur un préjugé. Une difficulté plus grande, mais qui n'est pas insoluble, c'est que, d'après Jean, 19, 26 et suiv., Jésus, attaché à la croix, recommande à Jean de tenir lieu de fils à sa mère; on pense que cette recommandation ne serait pas convenable si Marie avait eu d'autres enfants, et si les frères qui survivaient n'avaient pas été des fils de Joseph plus âgés que Jésus et mal disposés pour lui. Mais, soit par des circonstances extérieures, soit par des raisons intérieures et morales, Jésus pouvait aimer mieux confier sa mère à Jean qu'à ses frères; car, bien qu'après l'ascension au ciel on les trouve dans la compagnie des apôtres (Act. Ap., 1, 14), cela ne prouve nullement qu'à la mort de Jésus ils eussent déjà cru en lui.

Ce n'est pas là que sont les véritables embarras; mais ils commencent quand, outre Jacques et José, qui sont nommés comme frères de Jésus, on rencontre deux autres hommes qui portent les mêmes noms et qui sont dits fils d'une autre Marie (Marc, 15, 40, 47; 16, 1; Matth., 27, 56). Sans aucun doute, cette Marie est celle qui, dans Jean, 19, 25, est désignée comme la sœur de la mère de Jésus et comme la femme d'un certain Clopas. Ainsi nous avons deux

fois un Jacques et un José parmi les fils de Marie, mère de Jésus, et de l'autre Marie, sa sœur. Cette similitude de noms dans le cercle le plus voisin de Jésus s'augmente encore quand nous nous rappelons que, dans les listes des Apôtres (Matth., 10, 2, seq.; Luc, 6, 14, seq.), il y a encore deux Jacques, ce qui en fait quatre, avec le frère et le cousin de Jésus; de plus, deux Jude, ce qui en fait trois, avec le frère de Jésus; de plus encore, deux Simon, ce qui en fait également trois, avec le frère de Jésus. A la vue de tant de noms semblables, on se demande si des personnages identiques ne sont pas pris ici comme des personnages distincts. En effet, le Jacques fils d'Alphée, dans la liste des Apôtres, est nommé, peut-être comme le plus jeune, après le Jacques fils de Zébédée; et le Jacques, cousin de Jésus (Marc, 15, 40), est appelé *le mineur*, ὁ μικρός; en comparant Jean 19, 25, on voit que ce dernier est appelé fils d'un certain Clopas; or, il se pourrait que le nom de Clopas, Κλωπᾶς, donné au mari de la sœur de Marie, et celui d'Alphée, Ἀλφαῖος, donné au père de l'apôtre, ne fussent que des formes différentes du mot hébraïque חלפי. Ainsi, l'apôtre Jacques le mineur serait le même que le cousin de Jésus du même nom, et il ne resterait plus que le fils de Zébédée et le frère de Jésus. Dans l'histoire des Apôtres (15, 31), un Jacques paraît, avec voix prépondérante, dans ce qu'on appelle le concile des Apôtres; or, comme, d'après les Actes (12, 2), le fils de Zébédée avait déjà été mis à mort, et que jusque là il n'a été question dans les Actes d'aucun autre que du fils d'Alphée (1, 13), ce Jacques, qui n'est pas désigné d'une manière plus précise (Act. Ap. 15, 13), ne peut pas être différent du Jacques fils d'Alphée. D'un autre côté, Paul (Gal., 1, 19) parle d'un Jacques, frère du Seigneur, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, qu'il a vu à Jérusalem; il le compte, sans aucun doute (Gal., 2, 9), avec Pierre et Jean, parmi les colonnes de la communauté;

c'est tout à fait de cette façon que le Jacques, l'apôtre, se montre dans le concile apostolique. De sorte que ce Jacques l'apôtre serait le même que le frère du Seigneur, d'autant plus que le frère du Seigneur paraît être compris au nombre des apôtres dans la phrase de Paul : *Je ne vis pas d'autre apôtre, si ce n'est Jacques, frère du Seigneur*, ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου (Gal., 1, 19). Ces raisonnements s'accordent avec une ancienne tradition qui disait que Jacques le juste, frère de Jésus, avait été le premier à la tête de la communauté de Jérusalem (1). Mais le Jacques des Actes, en le supposant le même que l'apôtre dont il est question, est dit fils d'Alphée et non de Joseph ; par conséquent, s'il devait être en même temps frère du Seigneur, ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου, le mot ἀδελφὸς ne devrait pas signifier frère. Maintenant, si l'on identifie l'Alphée avec le Clopas, mari de la tante maternelle de Jésus, on en viendra sans peine à prendre le mot ἀδελφὸς, employé pour signifier le degré de parenté de son fils avec Jésus, dans le sens de cousin. L'apôtre Jacques, fils d'Alphée, étant ainsi identifié avec le cousin, et celui-ci avec le frère de Jésus, portant le même nom, il est tout simple de traduire les mots *Jude de Jacques*, ἰούδας ἰακώβου, dans les listes d'apôtres de Luc (Luc, 6, 16; Act. Ap., 1, 13) par *Jude frère de Jacques* (fils d'Alphée), et de regarder alors cet apôtre Jude comme identique avec le Jude frère de Jésus, c'est-à-dire cousin du Seigneur et fils de Marie Clopas ; remarquons toutefois que son nom ne figure jamais à côté du nom de cette femme. Dans l'*Épître* de Jude que notre canon renferme, l'auteur, V. 1, se désigne comme frère de Jacques, ἀδελφὸς ἰακώβου; et si l'*Épître* est authentique, cette désignation concorderait avec les raisonnements exposés plus haut. En outre, d'après quelques uns, l'apôtre Simon *le zélé*, ὁ ζηλωτὴς ou le *Ca-*

(1) Euseb. H. E., 2, 1.

nanite, Καναναῖτης, pourrait être identifié avec le Simon cité parmi les frères de Jésus, lequel, d'après la tradition de l'Église, présida, après Jacques, la communauté de Jérusalem (1). De cette façon, José serait le seul qui fût sans qualification.

Si ceux que le Nouveau Testament appelle frères de Jésus ne sont que ses cousins, et si trois d'entre eux ont été apôtres, il est surprenant que dans les Actes (1, 14) les frères de Jésus, après l'énumération de tous les apôtres, soient encore nommés particulièrement, et que, dans la première *Épître aux Corinthiens*, 9, 5, ils paraissent encore être mis dans une classe à part. Peut-être aussi le passage cité plus haut de l'*Épître aux Galates*, 1, 19, doit-il être entendu en ce sens, que Jacques, le frère du Seigneur, y est désigné comme n'étant pas apôtre (2). Si ces textes ne semblent pas permettre de ranger au nombre des apôtres les frères de Jésus, il est encore plus difficile de n'y voir que de simples cousins ; car dans un grand nombre de passages ils sont associés immédiatement à la mère de Jésus ; et en deux ou trois endroits seulement, deux hommes qui portent les mêmes noms sont associés à l'autre Marie, qui serait leur véritable mère. Sans doute, le mot grec ἀδελφὸς, dans un langage peu exact, peut signifier, comme le mot hébraïque אח, un degré de parenté plus éloigné ; cependant il est répété un grand nombre de fois pour exprimer la parenté des personnes en question avec Jésus et il n'est jamais remplacé par ἀνεψιὸς, mot qui ne manque pas à la langue du Nouveau Testament là où il s'agit de désigner un cousin (Col., 4, 10) ; en conséquence il ne peut pas être pris autrement qu'avec sa signification propre. De plus, l'identité des noms d'Alphée et de Clopas, identité sur laquelle repose celle de Jacques, cousin de Jésus, avec celle

(1) Euseb. H. E., 3, 11.
(2) Fritzsche, *Comm. in Matth*, p. 482.

de l'apôtre Jacques le mineur; la traduction des mots Ἰούδας Ἰακώβου par *Jude frère de Jacques;* l'identité admise entre l'auteur de la dernière *Épître catholique* avec l'apôtre Jude, tout cela est excessivement incertain, et il suffit ici de le rappeler.

Ainsi le tissu de ces identifications se déchire partout; nous sommes ramenés au point de départ de nos recherches, et nous avons toujours des frères propres de Jésus, deux cousins différents de ces frères et porteurs des mêmes noms que deux d'entre eux, de plus quelques apôtres ayant aussi les mêmes noms. La dénomination semblable de deux couples de fils dans une même famille n'a rien d'assez extraordinaire pour qu'on s'en étonne; mais ce qui est embarrassant, c'est que le même Jacques qui, dans l'*Épître aux Galates*, est désigné comme le frère du Seigneur, ἀδελφὸς Κυρίου, doit être considéré, d'après les Actes des Apôtres, sans aucun doute, comme le fils d'Alphée. Or, il ne peut pas avoir été fils d'Alphée, si les mots *frère du Seigneur* signifient véritablement un frère.

Dans tous les cas il reste une assez grande confusion, et, si l'on peut en sortir, ce n'est, ce semble, que négativement et sans aucun résultat historique, c'est-à-dire en admettant que, chez les auteurs du Nouveau Testament, et dans la tradition de la primitive Église, il y avait quelque obscurité et des variations sur ce point, variations qui ne peuvent guère manquer de naître dans la complication des noms et des degrés de parenté (1). Nous n'avons donc aucun motif pour nier que la mère de Jésus ait donné à son mari plusieurs autres enfants plus jeunes et peut-être aussi plus âgés; car, si le mythe sur la naissance de Jésus le représente, dans le Nouveau Testament, comme le premier-né, le même mythe le représente, dans les Pères de l'Église, comme fils unique.

(1) Theile s'exprime de même, *zur Biographie Jesu*, § 18.

§ XXXI.

Visite de Marie à Élizabeth.

L'ange qui annonça à Marie sa grossesse prochaine l'avait instruite en même temps de celle de sa parente Élizabeth (Luc, 1, 36), laquelle en était déjà au sixième mois. Immédiatement après, Marie entreprend une voyage pour se rendre auprès d'elle ; et ce qu'il y a d'extraordinaire dans cette visite, c'est qu'au moment du salut donné par Marie, l'enfant se meut joyeusement dans le sein d'Élizabeth, et celle-ci, saisie à son tour d'un transport d'enthousiasme, salue Marie comme mère du Messie. A quoi cette dernière répond en forme de cantique (Luc, 1, 39-56).

Les commentateurs rationalistes croient se tirer sans peine de ce récit de l'évangile de Luc par une explication toute naturelle. L'inconnu qui excita, dans le cœur de Marie, des espérances si précises, dit Paulus (1), l'avait instruite, en même temps, de ce qui était semblablement arrivé à Elizabeth ; c'est dès lors une raison de plus pour Marie de conférer sur son propre état avec sa parente, plus âgée. Dans l'entrevue, elle lui raconte d'abord les circonstances de son aventure, ce dont l'évangéliste ne parle pas, parce qu'il ne veut pas répéter ce qu'il a déjà rapporté une fois. Paulus croit qu'il faut suppléer des paroles de Marie, non seulement avant le commencement du discours d'Elizabeth, mais encore dans le courant même de ce discours, de sorte que Marie ne raconta son histoire qu'avec des interruptions, pendant lesquelles Elizabeth prit la parole. L'émotion de la mère, telle est la continuation de l'explication de Paulus, se communiqua, d'après les lois naturelles, à l'enfant, qui fit un mouvement, comme c'est l'habitude des fœtus de six mois. La mère, lorsque Marie eut achevé son récit, jugea

(1) *Exeget. Handbuch*, 1, *a*, S. 120 ff.

ce mouvement significatif, et elle le rapporta à la salutation donnée par la mère du Messie. On trouve également naturel que Marie exprime ses espérances messianiques, confirmées par Elizabeth, dans un récitatif en forme de psaume, qui est composé à l'aide de toutes sortes de réminiscences de l'Ancien Testament.

Mais, dans ce mode d'explication, bien des choses contredisent absolument le texte. D'abord rien n'y prouve qu'Elizabeth apprenne par Marie même le message céleste que celle-ci a reçu, car on n'y voit aucune trace d'une communication antécédente ; on ne peut pas, non plus, admettre une interruption du discours d'Elizabeth par des éclaircissements que Marie donnerait. Loin de là, c'est une révélation surnaturelle qui instruit Marie de la grossesse de sa cousine, et c'est aussi par une révélation qu'Elizabeth reconnaît Marie comme la femme choisie pour mettre au monde le Messie (1). Le second trait du récit évangélique à savoir, que Jean-Baptiste s'est mû dans le sein de sa mère pour saluer la mère du Messie au moment de son entrée, ne comporte pas davantage une explication naturelle, quoique même des commentateurs orthodoxes, dans ces derniers temps, aient paru y incliner. Ces commentateurs donnent au récit la tournure suivante : Elizabeth reçoit d'abord une révélation ; elle est saisie d'un ravissement, et ce transport passe de la mère à l'enfant par une voie physiologiquement explicable (2). Mais l'évangéliste n'expose pas la chose comme si l'émotion de la mère avait été la cause déterminante du mouvement de l'enfant ; au contraire, il ne parle, V. 41, du transport de la mère qu'après le mouvement de l'enfant ; et d'après Elizabeth même, V. 44, Marie, en la saluant, a déterminé ce mouvement, non par une signification parti-

(1) Olshausen et De Wette sur cet endroit.

(2) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, S. 26, Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 112 ; Hoffmann, S. 226 ; Lange, S. 76 ff.

culière et intrinsèque de ses paroles, mais simplement par le son de sa voix; ce qui évidemment suppose quelque chose de surnaturel. Ce miracle n'est pas sans difficulté au point de vue même du surnaturalisme; de là vient que ces commentateurs orthodoxes ont essayé d'échapper à la nécessité d'admettre une cause immédiatement surnaturelle qui ait déterminé le mouvement de l'enfant. En effet, nous pouvons bien imaginer que l'esprit divin agisse, par une excitation immédiate, sur l'esprit humain, qui lui est allié; mais, ce qu'on se représente difficilement, c'est comment il peut se communiquer à un être tel qu'un embryon, en qui la substance spirituelle ne réside pas. Recherche-t-on le but d'un miracle aussi extraordinaire? on n'en trouve aucun qui soit convenable. Si ce miracle se rapporte à Jean-Baptiste et a été destiné à lui donner, et d'aussi bonne heure que possible, une impression de celui à qui il devait plus tard préparer les voies, on ne sait pas de quelle nature a dû être une pareille impression pour agir sur un embryon; si le miracle se rapporte aux autres personnes, à Marie ou à Elizabeth, elles possédaient déjà, dans une mesure suffisante, la connaissance et la foi, fruits de la révélation supérieure qu'elles avaient eue en partage.

Le cantique que prononce Marie ne met pas moins d'obstacles à l'explication naturelle qu'à l'explication surnaturelle. Les paroles de Marie ne sont pas, il est vrai, précédées de la formule *elle fut remplie de l'esprit saint*, ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου, formule qui précède le cantique de Zacharie (V. 67), et même l'allocution d'Elizabeth (V. 41); mais les trois discours sont tellement semblables, que cette lacune ne prouve pas que l'intention de l'auteur n'ait pas été de présenter aussi ce discours comme un effet de l'*esprit*, πνεῦμα. Quelle qu'ait été l'intention de l'auteur, il n'est nullement naturel que des amies qui se visitent exhalent leurs sentiments en effusions lyriques, même au milieu d'événements

extraordinaires, et que leur conversation perde si complétement la couleur d'un dialogue, telle qu'on pourrait l'imaginer en de pareilles circonstances. Seule, une influence céleste a pu élever l'état moral des deux amies à un degré si étranger aux habitudes de la vie. Mais si le cantique de Marie doit être considéré comme l'œuvre de l'Esprit saint, πνεῦμα ἅγιον, on trouvera étonnant qu'un discours qui sort immédiatement de la source divine de l'inspiration ne soit pas marqué d'une plus grande originalité. Ce discours est, en effet, parsemé de réminiscences prises à l'Ancien Testament, et particulièrement au cantique de louanges prononcé, dans des circonstances analogues, par la mère de Samuel (1 Sam., 2) (1). En conséquence, nous sommes forcé d'admettre que le discours de Marie a été composé, par un procédé naturel, à l'aide de souvenirs de l'Ancien Testament; seulement, puisque cette composition a réellement été faite sans intervention surnaturelle, il faut l'attribuer, non à Marie, dont le caractère simple exclut une telle supposition, mais à celui qui a remanié poétiquement la légende qui circulait sur la scène en question.

Ainsi les circonstances principales de cette visite ne sont pas concevables par l'explication surnaturelle; elles n'en comportent pas une naturelle; et, pour ce morceau comme pour les précédents, nous sommes amenés à une explication mythique. La voie a déjà été frayée par d'autres. L'anonyme E. F., dans le *Magasin de Henke* (2), a dit de cette narration qu'elle ne relatait pas exactement les choses comme elles s'étaient passées, mais qu'elle les relatait comme elles auraient dû se passer; il ajoute en conséquence que maintes particularités que la suite des événements révéla sur la destination des

(1) Comparez spécialement *Luc*, 1, 47, avec 1 *Samuel*, 2, 1; *Luc*, v 49, avec *Sam.*, v. 2; *Luc*, v. 51, avec *Sam.*, v. 3 seq.; *Luc*, v. 52, avec *Sam.*, v. 8; et *Luc*, v. 53, avec *Sam.*, v. 5. Comparez encore *Luc*, v. 48, avec 1 *Sam.* 1, 11 (prière de Anna pour obtenir un enfant); v. 50, avec 5 *Mos.*, 7, 9; v. 32, avec *Sir.*, 10, 14, v. 54, avec *Ps.* 98, 3.

(2) 5 Band, 1 Stuck, S. 161 f.

deux fils ont été reportées dans les discours des deux femmes, et qu'en outre plusieurs traits empruntés à la légende y ont été incorporés; que cependant un fait réel est au fond du récit, à savoir, une visite véritable de Marie à Élizabeth, leur conversation pleine de satisfaction, et leurs remerciements à Dieu; que tout cela a pu se passer sans que les deux femmes sussent rien alors de la destination extraordinaire de leurs enfants, et uniquement en vertu du haut prix que les femmes de l'Orient attachent aux joies de la maternité. Il est possible, continue l'anonyme E. F., que Marie, quand elle vint plus tard à réfléchir sur la vie remarquable de son fils, ait souvent fait le récit de cette visite, qui lui avait causé tant de plaisir, et répété les expressions de sa reconnaissance envers Dieu; et c'est de cette façon que fut mise en circulation la narration recueillie par l'évangéliste dans son histoire.

Horst même, qui a saisi ordinairement avec une grande justesse de coup d'œil le caractère poétique de ces chapitres et qui en réfute fort bien l'explication naturelle, s'y laisse, à son insu, retomber à demi, quand il dit qu'il n'y a rien d'invraisemblable à ce que Marie ait visité sa parente, plus âgée et plus expérimentée, pendant sa grossesse pénible à beaucoup d'égards, et qu'Élizabeth ait, durant cette visite, ressenti le premier signe de la vie de son enfant; particularité qui, ayant été regardée plus tard comme un présage, a bien pu être conservée par la tradition orale (1).

C'est encore ici la même absence de critique; c'est croire qu'on a séparé dans un récit l'élément mythique et poétique, quand on a détaché quelques rameaux, quelques fleurs de cette plante, tout en en respectant la vraie racine mythique qu'on laisse s'enfoncer dans le sol historique. Cette racine mythique, qui porte tout le reste, est, dans notre récit, justement la particularité que ces auteurs de prétendues

(1) Dans *Henke's Museum*, 1, 4, S. 725.

explications mythiques laissent passer comme historique, à savoir, la visite de Marie à Élizabeth enceinte. En effet, nous connaissons déjà la tendance principale du premier chapitre de Luc : le but en est de glorifier Jésus en rapportant, aussitôt que possible, l'existence de Jean-Baptiste à la sienne, mais dans un rang subordonné. Le meilleur moyen d'atteindre ce but était de rapprocher, sinon d'abord les fils, au moins les mères elles-mêmes; ce rapprochement devait être relatif aux enfants, et par conséquent s'accomplir pendant la grossesse des deux femmes; il fallait aussi que cette entrevue donnât lieu à quelque incident qui pût être le symbole significatif des relations futures de ces deux hommes. Donc, plus il est visible que l'intérêt dogmatique de la tradition est le fondement de cette visite, plus il est invraisemblable qu'elle ait rien d'historique. Autour de ce trait principal se rangent les autres particularités de la manière suivante : en disant qu'Élizabeth est parente, συγγενὴς, de Marie (v. 36), la légende a su rendre l'entrevue des deux femmes possible et vraisemblable; cette parenté semblait convenable aussi en raison des relations ultérieures qu'eurent leurs fils. Pour que l'importante visite se fît à cette époque, il fallait une indication spéciale et venue d'en haut : aussi est-ce l'ange qui adresse Marie à sa parente. Dans la visite même, la position future de Jean-Baptiste à l'égard de Jésus, position d'infériorité et de service, devait être exprimée par un présage; la mère elle-même pouvait s'en rendre l'organe, comme elle le fit en effet dans son allocution à Marie; mais il fallait, s'il était possible, que l'enfant destiné à être Jean-Baptiste donnât lui-même un signe : c'est ainsi que les rapports de Jacob et d'Ésaü furent préfigurés par leur mouvement et leur position dans le sein de leur mère (1 Mos., 25, 22, seq.). Mais, si l'on ne voulait pas trop choquer les règles de la vraisemblance, un mouvement significatif ne pouvait être attribué à l'enfant que portait Éli-

zabeth, qu'autant que la grossesse était arrivée à l'époque où le fœtus commence à se mouvoir ; de là vient que la légende a fixé à six mois la grossesse d'Élizabeth, au moment où l'ange invita Marie à la visiter (v. 36). Ainsi, comme l'a remarqué Schleiermacher (1), toute cette fixation de dates dépend d'une circonstance que l'auteur tenait à mettre en avant, à savoir, que l'enfant dont Élizabeth était enceinte se mut joyeusement au moment de l'entrée de Marie; car c'est pour ce motif seulement que la visite de Marie est reculée jusqu'au delà du cinquième mois; l'apparition de l'ange que raconte l'évangéliste n'est pas, non plus, antérieure à cette époque.

Ainsi, non seulement la visite de Marie à Élizabeth et les incidents de cette visite tombent comme dénués de tout caractère historique, mais encore nous ne pouvons pas soutenir avec une certitude historique que Jean-Baptiste ait été plus âgé que Jésus de six mois seulement, que leurs mères aient été parentes et leurs familles liées entre elles; car, pour le soutenir, nous n'avons que le récit de Luc, qui ne suffit pas s'il n'est confirmé par des renseignements venus d'ailleurs. Or, les résultats ultérieurs de notre critique, bien loin de confirmer ce récit, tendront à établir le contraire.

(1) *Ueber den Lukas*, S. 23.

QUATRIÈME CHAPITRE.

NAISSANCE ET PREMIERS ÉVÉNEMENTS DE LA VIE DE JÉSUS.

§ XXXII.

Le cens (1).

Les narrations de Matthieu et de Luc s'accordent à placer toutes deux la naissance de Jésus à Bethléem. Mais, tandis que le dernier en raconte avec détail les particularités les plus précises, le premier n'en parle qu'occasionnellement. Une fois, c'est dans une phrase où il l'indique comme le résultat accessoire d'une prophétie qui est citée (2, 5); une autre fois, il s'y réfère comme à une chose connue (2, 1). Dans Matthieu, il semble que les parents de Jésus avaient leur résidence à Bethléem; dans Luc, ils y sont conduits par des circonstances toutes spéciales. Mais, pour le moment, laissons de côté cette dissidence, dont

(1) Dernièrement, Tholuck (d'abord dans : *Liter. Anzeiger*, maintenant dans: *Glaubwürdigkeit*, u. s. f., S. 158-198) a composé sur le cens un mémoire très étendu, qu'Olshausen (S. 127) nomme un travail de maître. Olshausen s'est laissé tromper par le geai couvert des plumes du paon ; depuis, Schulz, dans l'*Examen* de l'écrit de Tholuck (Lit. Blatt der a. K. Ztg., 1837, n° 69, f.), l'a mis à nu en montrant que presque toutes les citations empruntées à tous les auteurs possibles et étalées avec tant de pompe, étaient un bien étranger, appartenant à Lardner. Au reste, ce mémoire est quelque chose de remarquable; d'abord on y montre la vérité de plusieurs autres renseignements donnés par Luc et contrôlés par l'histoire profane, comme si celui qui a raison neuf fois ne pouvait pas se tromper la dixième; comme si la plupart des passages allégués par Tholuck ne se rapportaient pas à des temps bien postérieurs, sur lesquels en conséquence Luc pouvait avoir des notions plus exactes ; et comme s'il n'était pas vraisemblable qu'il s'est trompé au sujet de Lysanias et de Theudas, comme au sujet du recensement.

Lorsqu'il en vient au passage même relatif au recensement, Tholuck trouve admissibles toutes les explications déjà proposées ; le passage peut être une glose ; mais aussi πρώτη peut être pris pour προτέρα, ou bien être l'équivalent de πρῶτον, et πρῶτον l'équivalent de *demum ;* et puis rien n'empêche de lire αὐτὴ au lieu de αὗτη. Comme la défiance de chacun de ces expédients se cache mal sous l'apparence de la confiance en tous!

Il sera question plus loin d'inexactitudes de détail et même d'inadvertances.

l'explication ne pourra se trouver que plus tard, quand nous aurons rassemblé un plus grand nombre de données, et occupons-nous de l'erreur où Luc paraît être tombé, quand on le compare avec lui-même et avec des faits connus d'ailleurs. Suivant lui, les parents de Jésus, qui résidaient habituellement à Nazareth, furent appelés à Bethléem, où Jésus naquit, par un cens qu'Auguste avait ordonné dans le temps où Quirinus était gouverneur de Syrie (Luc, 2, 1, seq.).

La première difficulté, c'est que le recensement, ἀπογραφὴ, ordonné par Auguste, c'est-à-dire l'inscription des noms et la déclaration du revenu pour l'établissement de la taxe, est dit avoir été étendu à toute la terre habitée, πᾶσαν τὴν οἰκουμένην (v. 1). Cette expression, dans le sens qu'elle avait alors ordinairement, signifierait le monde romain. Or, nul écrivain ancien ne parle d'un pareil recensement général ordonné par Auguste; il n'est question que de recensements partiels et prescrits à des époques différentes. En conséquence, Luc, par les mots *terre habitée*, οἰκουμένη, doit avoir voulu désigner, non l'empire romain, suivant la signification qu'ils avaient ordinairement, mais seulement la terre de Judée. On cite aussitôt des exemples pour la possibilité de cette explication (1), mais aucun de ces exemples ne prouve rien. En effet, quand même, dans tous ces passages des Septante, de Josèphe et du Nouveau Testament, ces mots ne signifieraient pas, dans le langage exagérateur de ces écrivains, toute la terre connue, ici du moins, où il est question d'un ordre de l'empereur romain, l'expression *toute la terre habitée*, πᾶσα ἡ οἰκουμένη, devrait nécessairement s'entendre de ses domaines, c'est-à-dire du monde romain: aussi s'est-on tourné dernièrement du côté opposé, et, en invoquant l'autorité de Savigny, on a soutenu qu'au temps d'Auguste il y avait eu réellement un recensement général

(1) Olshausen, Paulus, Kuinœl, sur ce passage.

dans l'empire (1). C'est, à la vérité, ce que disent positivement des écrivains chrétiens postérieurs (2) ; or, non seulement leurs assertions sont suspectes, parce qu'elles sont dépourvues de tous témoignages anciens (3), mais encore elles sont réfutées par ce fait que, longtemps après encore, une égale répartition de l'impôt manquait dans l'empire (4) ; enfin les propres expressions des écrivains chrétiens prouvent que leur témoignage dépend de celui de Luc (5). Du moins, dit-on, Auguste a tenté, à l'aide d'un recensement général, d'imposer régulièrement tout l'empire ; il a commencé, en faisant recenser des provinces isolées, l'exécution de ce projet, dont la continuation et l'achèvement ont été laissés à ses successeurs (6). Mais, en supposant que l'expression dont s'est servi l'évangéliste, décret, δόγμα, pût s'entendre d'un simple projet, ou que ce projet, encore indéterminé, eût été, comme Hoffmann le pense, énoncé dans un décret, toujours est-il qu'au temps de la naissance de Jésus, un recensement romain était impossible dans la Judée.

Non seulement, d'après Matthieu, Jésus est né quelque temps avant la mort d'Hérode le Grand, puisqu'il est dit (2, 19), que Hérode ne mourut que pendant le séjour de Jésus en Égypte ; mais encore Luc, sans dire expressément que Jésus est né sous Hérode le Grand, prend, là où il annonce la naissance de Jean-Baptiste (1, 5), son point de

(1) Tholuck, S. 194 ff. : Neander, S. 19.

(2) Cassiodor, *Variarum*, 3, 52 ; Isidor., *Orig.* 5, 36.

(3) C'est faire preuve d'une extrême négligence que d'invoquer ici le monument d'Ancyre, qui contient, dit-on (Osiander, S. 95), un recensement de tout l'empire pour l'an de Rome 746 ; car, en examinant cette inscription, on ne trouve sur la seconde table que trois recensements *des citoyens romains*, census civium romanorum. Suétone (Octav. 27) les désigne aussi comme *recensements du peuple*, census populi ; et Dion Cassius, 55, 13, représente expressément l'un de ces recensements comme comprenant *les habitants de l'Italie*, ἀπογραφὴ τῶν ἐν τῇ Ἰταλίᾳ κατοικούντων. Comparez aussi Ideler, *Chronol* 2, S. 339.

(4) C'est ce qu'a prouvé Savigny lui-même, Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft. 6 Bd., S. 350 f.

(5) Dans le prétendu passage décisif de Suidas, on trouve les mots empruntés à Luc : αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο.

(6) Hoffmann, S. 231.

départ *aux jours du roi Hérode*, ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, et six mois plus tard vient l'annonciation de la naissance de Jésus; de sorte que, d'après lui, Jésus est né sinon avant, comme Jean-Baptiste, du moins peu de temps après la mort d'Hérode Ier. Or, après sa mort, la province de Judée (Matth. 2, 22), revint à son fils Archélaüs, qui, après un règne de près de dix ans, fut déposé et banni par Auguste (1); à dater de ce moment, la Judée fut réduite en province romaine et administrée par des employés romains (2). Ainsi, il faudrait que le recensement romain dont il est ici question eût été fait ou sous Hérode le Grand lui-même, ou dans les premiers temps du règne d'Archélaüs. Cela est excessivement invraisemblable; car, dans les pays qui n'étaient pas réduits en province, mais qui étaient administrés par des rois alliés, ces rois levaient les taxes eux-mêmes, et payaient aux Romains un tribut (3); c'était aussi de cette façon que les choses se passaient avant la déposition d'Archélaüs. On a fait différentes recherches pour rendre vraisemblable un recensement ordonné exceptionnellement par Auguste en Palestine dès le règne d'Hérode le Grand; on rappelle que le *tableau de l'empire*, *breviarium imperii*, laissé par Auguste, renfermait aussi la situation financière de tout l'empire, et que peut-être l'empereur, pour connaître exactement les ressources de la Palestine, avait fait faire un recensement par Hérode (4). De plus on invoque une particularité racontée par Josèphe : les relations qui subsistaient entre Auguste et Hérode ayant été troublées par une cir-

(1) Josèphe, *Antiq.* 17, 13, 2. B. j. 2, 7, 3.

(2) *Ibid.* 17, 13, 5 et 18, 1, 1. B. j. 2, 8, 1.

(3) Comparez Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, a, S. 171. Winer, *bibl. Realwörterbuch*, d. A. Abgaben.

(4) Tacit. Annal., 1, 11; Suétone, Octav., 101. Mais si, dans cet écrit, *opes publicæ continebantur, quantum civium sociorumque in armis; quot classes, regna, provinciæ, tributa aut vectigalia, et necessitates ac largitiones*, le nombre des troupes et les sommes que les princes juifs avaient à fournir pouvaient y être indiqués sans qu'un recensement eût été fait dans leur pays. Pour la Judée en particulier, Auguste eut par devers lui le recensement fait par Quirinus postérieurement à la naissance de Jésus.

constance, le premier menaça le second de lui faire sentir qu'il n'était qu'un sujet (1); on fait valoir le serment que les Juifs, d'après Josèphe, furent obligés de prêter à Auguste, dès le vivant d'Hérode (2), et l'on suppose qu'Auguste, étant résolu à diminuer, après la mort d'Hérode, l'autorité de ses fils, a bien pu ordonner un recensement (3) dans les dernières années de ce prince. Peut-être aussi, l'absence d'Archélaüs, qui s'était rendu à Rome pour régler sa succession au trône, l'occupation de Jésusalem par le procurateur romain Sabinus, et l'oppression qu'il fit subir aux Juifs (4), sont-elles des circonstances qui semblent suggérer l'idée d'un recensement.

Mais il est inutile de discuter en détail ces combinaisons plus ou moins arbitraires, plus ou moins dénuées d'autorités historiques ; notre évangéliste nous dispense de ce soin, en ajoutant que le recensement dont il parle fut fait pendant que Quirinus était gouverneur de la Syrie, ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Or, il est certain que le recensement de Quirinus ne se fit ni sous Hérode, ni au commencement du règne d'Archélaüs, époque où Luc aussi place la naissance de Jésus ; alors Quirinus n'était pas encore gouverneur de la Syrie ; cet emploi fut rempli, dans les dernières années d'Hérode, par Sentius Saturninus, puis par Quintilius Varus ; ce ne fut que longtemps après la mort d'Hérode que Quirinus eut le gouvernement de la Syrie. Ce magistrat fit en effet un recensement ; cela est attesté par Jo-

(1) Ὅτι πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Josèphe, *Antiq.* 16, 9, 3. Mais la bonne intelligence fut rétablie longtemps avant la mort d'Hérode, Josèphe, *Ant.* 16, 10, 9.

(2) *Ib.* 17, 2, 4 : Tout le peuple juif promettant par serment d'être fidèle à l'empereur et aux intérêts du roi, παντὸς τοῦ Ἰουδαϊκοῦ βεβαιώσαντος δι᾽ ὅρκων ἦ μὴν εὐνοῆσαι Καίσαρι καὶ τοῖς βασιλέως πράγμασι. Ce serment, loin d'être une mesure mortifiante pour Hérode, avait été prise dans son intérêt ; c'est ce que prouve la passion avec laquelle il punit les Pharisiens qui ne le prêtèrent pas.

(3) Tholuck, S. 192 f. ; mais (et c'est la réfutation de toutes ces suppositions) l'insurrection qu'excita le recensement après la déposition d'Archélaüs prouve que c'était la première mesure romaine de cette espèce dans la Judée.

(4) *Antiq.* 17, 9, 3 ; 10, 1 seq. ; B. j. 2, 2, 2. Mais Sabinus ne voulait que les forteresses et le trésor d'Hérode.

sèphe (1), qui remarque en même temps que Quirinus fut envoyé pour y présider, *le pays d'Archélaüs ayant été soumis au gouvernement de Syrie*, τῆς Ἀρχελάου χώρας εἰς ἐπαρχίαν περιγραφείσης ou ὑποτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων (2). Ainsi ce recensement est postérieur de dix ans à l'époque où, suivant Luc et Matthieu, Jésus aurait dû être né.

Luc paraît ici contredire incontestablement l'histoire ; et cependant les commentateurs ont cru pouvoir résoudre cette contradiction de différentes manières. Les plus intrépides ont déclaré que tout le second verset était une glose introduite de bonne heure dans le texte (3). D'autres ont essayé de changer la leçon du texte ; parmi ces derniers, les uns, suivant l'exemple de Tertullien, qui attribue le cens à Saturninus (4), mettent dans le texte ce nom ou celui de Quintilius Varus (5) ; les autres font des modifications ou des additions aux autres mots. Le plus facile changement est celui que propose Paulus : il lit αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ, *le recensement même*, au lieu de αὕτη ἡ ἀπογραφὴ, *ce recensement*, et il admet que, dès le règne d'Hérode Ier, Auguste avait donné des ordres pour un recensement, et que les préparatifs en avaient déjà été poussés assez loin pour décider les parents de Jésus à se rendre à Bethléem ; qu'ensuite Auguste s'était apaisé, que l'affaire en était alors restée là, et que *le recensement même*, αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ, avait été fait assez longtemps après, sous Quirinus. Quelque peu considérable que soit ce changement de lecture, qui laisse les lettres intactes, il faudrait cependant, pour qu'il fût admissible, qu'il eût un appui dans le contexte même. Or, c'est le contraire : car, si l'on annonce, dans une phrase, l'édit

(1) *Antiq.* 18, 1, 1.

(2) *Bell. jud.* 2, 8, 1, 9, 1. *Antiq.* 17, 13, 5.

(3) Par exemple, Kuinœl, *Comm. in Luc.*, p. 320.

(4) *Adv. Marcion.* 4, 19.

(5) Voyez dans Winer, *Realwörterbuch*, d. A. Quirinus.

d'un prince, et, dans la phrase suivante, l'exécution de cet édit, il n'est pas vraisemblable qu'un intervalle de dix ans se trouve entre la promulgation et l'exécution. Mais, ce qu'il faut surtout observer, l'évangéliste parlant, V. 1, du décret, et V. 2, de l'exécution postérieure de dix ans, aurait de nouveau, V. 3, parlé d'un voyage au temps du décret, sans faire remarquer l'intervalle de temps qui s'était écoulé ; cela ne s'accorde avec aucune forme de narration raisonnable.

A des altérations aussi arbitraires du texte, il faut toujours préférer des tentatives où l'on cherche une issue par la seule voie de l'explication. A la vérité, prendre avec quelques uns πρώτη pour προτέρα, et ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου, non pour un génitif absolu, mais pour un génitif régi par ce comparatif, et ainsi entendre un recensement avant celui de Quirinus (1), c'est faire violence à la grammaire ; ce n'est pas en faire moins à la critique que d'intercaler πρὸ τῆς après πρώτη (2). On ne peut pas davantage admettre qu'il y ait eu, dès le vivant d'Hérode, un préliminaire du recensement fait plus tard par Quirinus; que ce préliminaire, où Quirinus ne fut pas employé, fut peut-être le serment prêté à Auguste, et qu'ensuite ces deux opérations ont été comprises sous le même nom. Pour justifier, en quelque façon, cette dénomination, on suppose que peut-être Quirinus avait été envoyé en Judée, dès le vivant d'Hérode, en qualité de commissaire extraordinaire chargé d'établir les taxes (3); cette explication du mot ἡγεμονεύοντος est rendue impossible par l'addition du mot *la Syrie;* car la locution de ἡγεμονεύοντος Συρίας ne peut signifier que *præses Syriæ*.

Ainsi au temps où Matthieu, 2, 1, et Luc, 1, 5, 26, placent la naissance de Jésus, il est impossible qu'il y ait eu

(1) Storr, *Opusc. acad.* 3, p. 126, seq.; Süskind, *vermischte Aufsætze*, S. 63, et récemment Tholuck, S. 182 f.

(2) Michaelis, *Anmerck*, z. *d. St.* und *Einl. in das* N. T. 1, 71.

(3) Münter, *Stern der Weisen*, S. 88 Comparez Hoffmann, S. 233.

un recensement; et si les renseignements historiques sont exacts, ceux des évangélistes sont faux nécessairement. Mais ne se pourrait-il pas que les choses fussent inverses, et que Jésus fût né après le bannissement d'Archélaüs, au temps du recensement de Quirinus? Indépendamment des difficultés dans lesquelles cette hypothèse nous jetterait pour la chronologie du reste de la vie de Jésus, il est impossible qu'un recensement romain, après le bannissement d'Archélaüs, ait appelé les parents de Jésus, de Nazareth en Galilée à Bethléem en Judée; car la Judée seule et ce qui avait appartenu à Archélaüs devinrent province romaine, soumise au recensement; en Galilée, Hérode Antipas resta avec la qualité de prince allié; et aucun de ses sujets domiciliés à Nazareth ne pouvait être appelé à Bethléem pour y être recensé (1). Ainsi l'évangéliste, pour avoir son recensement, se représente l'état du pays tel qu'il fut après la déposition d'Archélaüs; et, en même temps, pour rendre cette opération commune à la Galilée, il se figure le royaume indivis comme il était sous Hérode le Grand. Il suppose donc des choses qui se contredisent évidemment, ou plutôt il n'a qu'une idée excessivement confuse des rapports politiques à cette époque; tellement qu'il étend (il ne faut pas

(1) Le passage de Josèphe, B. j., 2, 8, 1, où il est dit de Judas le Galiléen qu'après la déposition d'Archélaus il souleva, à cause du recensement, les *indigènes*, τοὺς ἐπιχωρίους, ne prouve pas aussi promptement que Hoffmann le pense, p. 234, que le recensement s'était aussi étendu à la Galilée; car Josèphe dit dans son ouvrage postérieur et plus exact, *Antiq.*, 18, 1, 1 : *Quirinus vint aussi dans la Judée, réunie au gouvernement de Syrie, pour faire le recensement des proprietes des Juifs, et pour vendre les biens d'Archelaüs*, παρῆν δὲ καὶ Κυρήνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν, προσθήκην τῆς Συρίας γενομένην, ἀποτιμησόμενός τε αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα. Ainsi le recensement, qui comprenait au reste, d'après 17, 13, 5, tout ce qui, de la Syrie, était province romaine, fut évidemment borné, en Palestine, à la principauté de Judée. Que l'on compare ensuite la description de la révolte, *Antiq.*, 18, 1, 1. 2, 1, où il n'est plus question de la Galilée, où Judas s'appelle le Gaulanite, et où le grand-prêtre complaisant à Jérusalem est représenté comme *entraîné par la multitude*, καταστασιασθεὶς ὑπὸ τῆς πλήθους; on sera forcé de considérer la Judée comme le théâtre de l'insurrection, et prendre l'expression du livre sur la *Guerre judaïque*, *indigènes*, ἐπιχωρίους, dans un sens plus étendu, ou supposer que Judas, ayant mis en mouvement les Galiléens, naturellement turbulents, par la perspective d'un recensement qui allait bientôt les atteindre, avait, de là, transporté la révolte en Judée.

l'oublier) le recensement non seulement à toute la Palestine, mais encore à l'empire romain entier.

Cependant, à ces impossibilités chronologiques ne se bornent pas les difficultés ; la manière dont Luc rapporte que le recensement fut exécuté est sujette à de graves objections. Il dit d'abord que Joseph alla, à cause du cens, à Bethléem, parce qu'il était de la maison et de la patrie de David, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ; que chacun se rendait dans sa ville propre, εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, c'est-à-dire, d'après le contexte, au lieu d'où sa famille était originaire. On était en effet, dans les recensements juifs, obligé de se faire inscrire dans le lieu de sa tribu, parce que, chez les Juifs, l'organisation par famille et par tribu constituait la base de l'État ; les Romains, au contraire, opéraient le recensement dans les lieux de résidence et dans les chefs-lieux de districts (1). Ils ne se conformaient aux usages des populations conquises qu'autant que ces usages ne gênaient pas leurs opérations ; or, ici, ces usages allaient directement contre leur but, puisqu'un particulier, comme Joseph, pouvait être appelé par le recensement dans des lieux très éloignés de sa résidence, où l'on ne connaissait pas son avoir, et où il était impossible de contrôler ses déclarations (2). On admettrait donc plutôt avec Schleiermacher (3) que la vraie cause qui conduisit les parents de Jésus à Bethléem, fut une inscription sacerdotale que l'évangéliste a confondue avec le recensement de Quirinus, qu'il connaissait mieux. Mais cette concession n'ôterait pas la contradiction qui s'attache à la malheureuse assertion de Luc : il fait inscrire Marie avec Joseph (v. 5) ; or, d'après la coutume juive, l'inscription ne comprenait que les hommes (4). Luc aurait donc

(1) Voyez les passages de Wetstein et Paulus.

(2) C'est ce que montre Credner, l. c., S. 234.

(3) *Ueber den Lukas*, S. 35 f.

(4) Comparez Paulus, l. c., S. 179. Si la présence de Marie, dit Tholuck, n'était pas indispensable dans le recensement juif, elle l'était dans le recensement romain : et il invoque (S. 191) le

commis au moins une inexactitude, en disant que le but du voyage de Marie avait été de se faire inscrire au lieu d'où son fiancé était originaire ; ou, si l'on évite cette inexactitude en forçant, avec Paulus, la construction de la phrase, on ne voit plus ce qui put décider Marie à entreprendre un tel voyage dans l'état de grossesse où elle se trouvait; car elle n'avait absolument rien à faire à Bethléem, à moins qu'on ne suppose, par une hypothèse en l'air, avec Olshausen et d'autres, qu'elle était héritière de biens sis dans cette ville.

La vérité est que notre évangéliste savait fort bien ce qu'elle allait faire à Bethléem : elle allait y accomplir la prophétie de Michée, qui avait dit (5, 1) que le Messie naîtrait dans la ville de David. Partant de la supposition que les parents de Jésus avaient eu leur résidence véritable à Nazareth, il chercha un levier pour les amener à Bethléem au moment de la naissance de Jésus. Rien ne s'offrit à lui que le célèbre recensement ; il s'en empara avec d'autant moins d'hésitation que, se faisant une idée fort confuse de l'état politique du temps, il ignorait les nombreuses difficultés inhérentes à cette combinaison. S'il en est ainsi, il faudra convenir que K. Ch. L. Schmidt a toute raison de soutenir que, essayer d'accorder avec la chronologie le dire de Luc sur le recensement, c'est faire beaucoup trop d'honneur à l'évangéliste ; qu'il a voulu transporter Marie à Bethléem, et que, cela fait, les dates se sont arrangées comme elles ont pu (1).

passage de Denys d'Halicarnasse, Ant. Rom., 4, 14, passage qui lui est fourni par Lardner. Pour des gens comme Olshausen, une pareille assertion est vraie sans autre vérification, et il la copie textuellement (p. 127); mais, si l'on recourt au passage, on n'y trouve rien que le décret de Servius Tullius, d'après lequel les Romains devaient se faire inscrire *avec leurs femmes et leurs enfants*, γυναῖκάς τε καὶ παῖδας, dont ils donnent seulement le nom (ὀνομάζοντας), sans les amener avec eux. Le nom le plus doux que l'on puisse appliquer à cette manière d'invoquer les autorités est inadvertance.

(1) Dans Schmidt's, *Bibliothek für Kritik und Exegese*, 3, 1, S. 124. Comparez Kaiser, *bibl. Theologie*, 1, S. 230; Ammon, *Fortbildung*, 1, S. 196; Credner, *Einl., in d. N. T.*, 1, S. 155; De Wette, *Exeget. Handbuch*, *z. d. St.* Il est singulier que Sieffert (*Ueber den Ursprung des ersten Ev.* S. 68 ff., 158 ff.) fasse un reproche à Matthieu de ne rien savoir des circonstances qui ame-

Ainsi, nous n'avons ici ni un terme fixe pour la date de la naissance de Jésus, ni une explication de la cause qui amena sa naissance à Bethléem. Si donc, pouvons-nous dire dès à présent, on ne trouve aucune autre raison que celle de Luc pour admettre que Jésus est né à Bethléem, nous n'avons absolument aucune garantie que Bethléem soit le lieu de sa naissance.

§ XXXIII.

Circonstances particulières de la naissance de Jésus, avec la circoncision.

Ayant établi une fois que Marie et Joseph s'étaient rendus à Bethléem en qualité d'étrangers, à cause du recensement, Luc expose en conséquence les circonstances ultérieures du récit. L'affluence des étrangers à Bethléem empêcha Joseph et Marie de trouver place dans la maison de leur hôte ; ils furent obligés de s'accommoder dans une étable, où Marie mit aussitôt au monde son premier-né. Mais l'enfant qui, sous des apparences aussi peu brillantes, venait à l'existence sur terre, était d'un grand prix dans le ciel ; un messager céleste annonce à des bergers qui gardaient de nuit leurs troupeaux dans les champs, la naissance du Messie, et les adresse à l'enfant dans la crèche ; ils le cherchent et le trouvent après un hymne chanté par un chœur de l'armée divine (2, 6—20).

Les évangiles apocryphes et la tradition des Pères de l'Église ont orné encore davantage la naissance de Jésus. D'après le Protévangile de Jacques (1), Joseph conduit Marie sur un âne à Bethléem pour le recensement ; dans le

nèrent, de Nazareth à Bethléem, les parents de Jésus. (Voyez d'un autre côté Kern, *Sur l'Origine de l'évangile de Matthieu*, dans *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, 1834, 2, S. 115). Il n'est pas moins étonnant que Winer (b. Rw. 2, S. 350) défende Luc de s'être trompé sur la date du cens de Quirinus, en disant que cet évangéliste, d'après les Actes des apôtres, 5, 37, a bien connu ce recensement, car ce passage même des Actes, où Theudas est mal placé par rapport à Judas, montre que l'auteur n'était pas très fort sur la chronologie de ce temps.

(1) Cap. 17, seq.; comparez *Historia de Nativitate Mariæ et de Infantia Servatoris*, c. 13.

voisinage de la ville, elle donne des signes tantôt de tristesse, tantôt de joie; interrogée, elle répond qu'elle voit devant elle deux peuples, l'un pleurant, l'autre riant. C'est ainsi que jadis deux nations ennemies se heurtaient dans le sein de Rébecca, 1 Mos., 25, 23. D'après une des explications (1), les deux peuples signifiaient les deux parties d'Israël, à l'une desquelles l'apparition de Jésus sera une occasion de chute, εἰς πτῶσιν (d'après Luc, 2, 34), et à l'autre une occasion d'élévation, εἰς ἀνάστασιν; d'après la seconde explication (2), ils signifient le peuple des Juifs, qui plus tard rejeta Jésus, et le peuple des païens, qui l'accueillit. Bientôt après, Marie est prise des douleurs de l'enfantement, en dehors de Bethléem, comme il semble d'après le contexte et d'après plusieurs variantes. Joseph la conduit dans une caverne située près du chemin; et là, au milieu d'une pause solennelle de la nature entière, cachée par un nuage lumineux, elle met au monde son enfant. Des femmes appelées à son secours la trouvent vierge même après la délivrance.

La légende de la naissance de Jésus dans une caverne est connue déjà de Justin (3) et d'Origène (4). Pour l'accorder avec le récit de Luc, qui dit que Jésus naquit dans une crèche, φάτνη, ils supposent qu'il se trouvait une crèche dans la caverne. Plusieurs modernes admettent cette supposition (5), tandis que d'autres aiment mieux que la caverne soit ce que Luc appelle φάτνη, dans le sens de *magasin à fourrage* (6). Justin (7), pour la naissance dans la caverne, invoque la prophétie d'Isaïe, 33, 16 : *Le juste habitera dans la caverne élevée de la forte pierre*, οὗτος οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς. De même l'*Hist. de la nat. de Marie*, racon-

(1) Fabricius dans *Codex apocryphus N. T.* 1, p. 105, not. y.
(2) *Protev. Jac.*, c. 17.
(3) *Dial. c. Tryph.* 78.
(4) *C. Cels.* 1, 51.
(5) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, S. 43. Olshausen, *bibl. Comm.* 1, S. 132.
(6) Paulus, *Exeget. Handbuch*, S. 182.
(7) *Dial. c. Tryph.* 70 et 78.

tant que l'enfant Jésus, apporté le troisième jour de la caverne dans l'étable, fut adoré par le bœuf et l'âne, s'appuie sur Is., 1, 3 : *Cognovit bos possessorem suum, et asinus præsepe domini sui* (1). Dans plusieurs des apocryphes cités, entre les femmes qui aident l'accouchement et les mages, les bergers sont omis; mais ils se trouvent dans l'*Évangile arabe de l'enfance*, où, étant venus à la caverne et ayant allumé un feu de joie, ils voient l'armée céleste leur apparaître (2).

Maintenant, si nous prenons les circonstances racontées par Luc dans le sens surnaturel, plusieurs difficultés se présentent. D'abord on peut demander avec raison : A quoi devait servir l'apparition des anges (3)? La réponse la plus naturelle est : Faire connaître la naissance de Jésus. Mais l'apparition angélique la fait si peu connaître, que les mages sont les premiers qui apportent dans Jérusalem, ville voisine, la nouvelle du roi des Juifs qui vient de naître; et dans le courant de l'histoire il ne se trouve plus de trace de cet événement qui signala la naissance de Jésus. Ainsi le but de cette apparition extraordinaire ne peut pas avoir été de faire savoir au loin que Jésus était né, car autrement Dieu aurait manqué son but. Il faudrait donc admettre, avec Schleiermacher, qu'elle se bornait à agir immédiatement sur les bergers (4); alors il faudrait aussi supposer avec lui que ces bergers étaient remplis, comme Siméon, d'espérances messianiques, et que Dieu voulut récompenser et confirmer leur pieuse croyance par cette apparition. Mais le récit évangélique ne dit pas un mot d'une telle disposition des bergers; il ne dit pas non plus qu'une impression durable ait été produite sur eux. En définitive, rien dans la narration ne paraît signaler l'apparition comme se rappor-

(1) Cap. 14.

(2) Cap. 4, dans *Thilo*, p. 69.

(3) Voyez Gabler dans *neuest. theol. Journal*, 7, 4, S. 410.

(4) *Ueber den Lukas*, S. 33. Comparez Neander, L. J. Chr. S 22.

tant aux bergers; et ce miracle a uniquement pour but de glorifier et de faire connaître la naissance de Jésus comme Messie. Or, cette publicité, nous l'avons déjà remarqué, fut manquée; quant à la glorification prise en elle-même, elle n'est qu'une vaine décoration, et par conséquent ce n'est pas un but digne de Dieu. Ainsi cette circonstance prise en elle-même forme une difficulté, qui n'est pas sans gravité, contre l'explication surnaturelle de cette histoire. Qu'on y ajoute les objections élevées plus haut contre l'apparition et même l'existence des anges, et l'on comprendra sans peine que pour ce récit aussi l'on ait essayé la voie de l'explication naturelle.

Les premières tentatives de cette dernière ont été fort grossières. Ainsi, Eck considère l'ange comme un messager de Bethléem, porteur d'une lumière qui frappa les yeux des bergers, et l'hymne des armées célestes comme le cri de joie de gens qui accompagnaient ce messager (1). Paulus a disposé toute l'affaire avec plus de finesse et d'entente : Marie avait trouvé l'hospitalité dans une famille de bergers à Bethléem; toute pleine de l'idée de mettre au monde le Messie, elle en parla aussi aux membres de cette famille, qui, en leur qualité d'habitants de la ville de David, pouvaient ne pas être insensibles à ce langage. Ces bergers, étant la nuit dans les champs, et ayant aperçu un météore lumineux, phénomène qui, au dire des voyageurs, n'est pas rare dans cette contrée, y virent un message céleste destiné à leur annoncer que la femme étrangère logée dans leur étable avait réellement mis au monde le Messie; le météore s'étend et se meut çà et là : leur imagination se figure des armées d'anges qui célèbrent la naissance du Messie. Reve-

(1) Dans son *Essai sur les histoires des miracles du Nouveau Testament*; comparez Gabler, *neuestes theolog. Journal*, 7, 4, S. 411. Ici encore l'auteur de l'*Histoire naturelle du prophète de Nazareth* ne trouve pas, dans les miracles du récit évangélique, un aliment suffisant à son besoin d'explication naturelle; il entreprend en outre de redresser, à sa façon, les fables des évangiles apocryphes.

nus dans la caverne, ils trouvent leurs espérances confirmées par l'événement, et eux-mêmes, qui n'avaient d'abord vu dans ce phénomène qu'un signe de ce qui allait arriver, transforment, à la façon des Orientaux, ce signe en des paroles réelles qu'ils auraient entendues (1).

Il faut supposer (car tout dépend de là dans cette explication) que les bergers avaient su d'avance quelque chose des espérances que Marie avait d'enfanter le Messie; car autrement, comment auraient-ils pu en venir à considérer le météore justement comme un signe de la naissance du Messie dans leur étable? Mais cela même forme la contradiction la plus formelle avec le récit évangélique. D'abord l'évangile ne suppose évidemment pas que l'étable leur ait appartenu; après avoir raconté la délivrance de Marie dans l'étable, il passe aux bergers en termes qui indiquent un sujet nouveau et sans relation avec l'étable, de cette façon : *et des bergers étaient dans le même lieu*, καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ. Si cette explication était véritable il y aurait eu au moins *les bergers*, etc., οἱ δὲ ποιμένες κτλ; le narrateur n'aurait pas non plus omis de parler des allées et venues des bergers dans l'étable pendant le jour, et de dire qu'ils n'étaient sortis pour garder leurs troupeaux qu'à l'approche de la nuit. Mais en supposant même ces circonstances, c'est une inconséquence de Paulus que de représenter Marie au commencement tellement silencieuse sur sa grossesse qu'elle ne la découvrit pas même à Joseph, puis tout à coup tellement communicative, qu'à peine arrivée, elle raconte devant des étrangers toute l'histoire de ses espérances. Au reste, en admettant que les bergers ont été instruits par Marie dès avant l'accouchement, Paulus contredit aussi la suite du récit; car, d'après le texte, c'est par l'ange qui

(1) *Exeg. Handbuch*, 1, a, S. 180 f. Tandis que Paulus suppose un phénomène naturel extérieur, Matthæi, *Synopse der vier Evangelien*, S. 3, admet une apparition angélique intérieure.

apparaît que les bergers reçoivent la première nouvelle de la naissance du Sauveur, σωτήρ; et en signe de la vérité de cette nouvelle, il leur apprend qu'ils trouveront dans la crèche l'enfant nouveau-né. S'ils avaient déjà su par Marie quelque chose de la prochaine naissance du Messie, c'est le météore lumineux qui, pour eux, aurait servi de confirmation aux dires de Marie, et ce n'est pas la présence de l'enfant dans la crèche qui leur aurait certifié la véracité de l'apparition. Enfin, au point où nos recherches sont parvenues, nous pouvons y accorder assez de confiance pour demander où Marie, puisqu'il n'y avait eu ni annonciation miraculeuse ni conception surnaturelle, aurait puisé la ferme espérance d'enfanter le Messie.

A côté de cette explication naturelle, sujette à tant de difficultés, Bauer prétendit en donner une mythique (1), mais sans faire un pas au delà de l'interprétation naturelle, et il répéta, trait pour trait, l'exposition de Paulus. Gabler objecta, avec raison, contre cette explication mythique mixte, qu'elle accumulait, comme l'explication naturelle, trop d'invraisemblances; que tout paraissait plus simple par l'adoption d'un mythe pur, dogmatique; que par là, une plus grande harmonie se répandait sur cette primitive histoire du christianisme, dont jusque-là tous les morceaux ont dû être expliqués comme des mythes purs (2). En conséquence, Gabler pense que le récit évangélique est le produit des idées du temps, qui exigeaient que les anges fussent occupés lors de la naissance du Messie. On savait, dit-il, que Mârie avait accouché dans une maison de bergers; on en conclut que les anges avaient dû apporter aussitôt à ces bons bergers la nouvelle de la naissance du Messie dans leur étable, et que ces êtres divins, louant Dieu continuellement,

(1) *Hebræische Mythologie*, 2 Thl. S. 223 ff.

(2) Examen de la *Mythologie hébraïque* de Bauer, dans Gabler's *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 2, 1, S. 58, f.

avaient ici aussi entonné un cantique. Un judéo-chrétien, qui avait déjà quelques données sur la naissance de Jésus, dit en terminant Gabler, n'a pu se la figurer autrement qu'elle n'est représentée ici (1).

L'explication de Gabler montre d'une manière remarquable combien il est difficile de se délivrer complétement de l'interprétation naturelle, et de s'élever tout à fait à l'interprétation mythique ; car, tandis que ce théologien croit être en plein sur le terrain mythique, il garde cependant encore un pied sur celui de l'explication naturelle. En effet, dans le récit de Luc, il accepte comme historique une particularité qui, par sa liaison avec les éléments non historiques et sa conformité avec l'esprit de l'antique légende chrétienne, apparaît comme purement mythique, à savoir, que Jésus est véritablement né dans une demeure de bergers; et il emprunte à l'explication naturelle une supposition que l'explication mythique n'a nul besoin d'imposer au texte, à savoir, que les bergers qui eurent la prétendue apparition des anges étaient propriétaires de l'étable où Marie enfanta. La dernière de ces particularités tire toute sa valeur de la première; or, ce qui a été dit de la naissance de Jésus dans une étable appartient à toute cette combinaison par laquelle Luc fait arriver, à l'aide du recensement, les parents de Jésus, de Nazareth à Bethléem. Nous savons maintenant ce qu'il faut penser de ce recensement; il tombe sans ressource devant la critique, et en même temps tombe tout ce qui s'appuie là-dessus. Si les parents de Jésus n'étaient pas étrangers à Bethléem, s'ils n'y arrivèrent pas en même temps qu'une grande affluence appelée par la circonstance d'un recensement, il n'y a plus aucune raison pour croire que Marie ait été obligée de prendre une étable pour le lieu de son accouchement. D'un autre côté, rien ne concorde mieux avec l'esprit de l'ancienne lé-

(1) *Neuest. theol. Journal*, 7, 4, S. 412 f.

gende, que de faire naître Jésus dans une étable et de le faire saluer d'abord par des bergers, et l'on conçoit clairement comment la légende a pu être amenée à inventer, de toutes pièces, le récit entier. Déjà Théophylacte en avait indiqué le véritable caractère, en disant que l'ange est apparu, non, à Jérusalem, aux pharisiens et aux scribes, qui étaient remplis de toute malice, mais dans la campagne, aux bergers, à cause de leur simplicité, de leur innocence, et à cause aussi qu'ils étaient, par leur genre de vie, les successeurs des patriarches (1). C'est aussi dans la campagne et auprès des troupeaux que Moïse eut l'apparition céleste (2 Mos., 3, 1 seq.); et Dieu, d'après Ps. 78, 70 seq. (comparez 1 Sam., 16, 11), avait pris l'ancêtre du Messie, David, dans les huttes (près de Bethléem), pour être le pasteur de son peuple. En général, la mythologie de l'ancien monde attribue de préférence à des gens de la campagne (2) et à des bergers (3) les apparitions divines. Les fils des dieux et les grands hommes sont souvent élevés parmi les bergers (4). C'est encore en conformité à l'ancienne légende que des apocryphes ont feint que Jésus était né dans une caverne; ce qui rappelle la caverne de Jupiter et d'autres dieux (5); peut-être d'ailleurs le passage mal entendu d'Isaïe, 33, 16, a pu être l'occasion immédiate de ce trait (6). De plus, la nuit, à moins que l'on ne veuille songer à des idées rabbiniques d'après lesquelles la délivrance par le Messie devait s'opérer, comme celle d'Égypte, pendant les ténèbres nocturnes (7), la nuit, disons-nous, dans laquelle la scène est placée, forme le fond obscur sur lequel *la gloire du Seigneur*, δόξα Κυρίου, se dessine avec d'autant plus d'éclat; apparition qui, ayant

(1) In *Luc.* 2; dans Suicer, 2, p. 789, seq.

(2) Servius ad *Virg. Eclog.* 10, 26.

(3) Liban. *Progym.* p. 138, dans Wetstein, S. 662.

(4) Cyrus, d'après Herod. 1, 110, seq.; Romulus, d'après Tite-Live, 1, 4.

(5) Voyez les passages dans Wetstein, p. 660 seq.

(6) C'est l'opinion de Thilo, *Codex apocryphus* N. T. 1, p. 383, not.

(7) Voyez Schœttgen, l. c., 2, p. 531.

été présente à la naissance de Moïse (1), ne pouvait manquer à celle du Messie, image de Moïse supérieure à son modèle.

L'explication mythique de ce chapitre a trouvé un adversaire en Schleiermacher (2). Il juge invraisemblable que ce commencement du deuxième chapitre de Luc soit la continuation du précédent et du même auteur ; car plusieurs occasions se présentaient de se livrer à des effusions lyriques, par exemple lors du retour des bergers *glorifiant et louant le Seigneur*, V. 20, et il n'est pas fait usage de ces occasions comme dans le chapitre premier. Peut-être Schleiermacher a-t-il raison d'admettre ici des auteurs différents ; mais, lorsqu'il conclut que, si ce récit portait une empreinte exclusivement poétique, les effusions lyriques y tiendraient plus de place, visiblement Schleiermacher n'a pas saisi l'esprit de la poésie mythique, de celle dont il s'agit ici. La poésie mythique ne cherche pas ses inspirations dans l'âme même du poëte ; elle se concentre tout entière dans la scène et le récit qu'elle crée : aussi peut-elle paraître sous la forme la plus simple, et sans aucune de ces effusions lyriques qui sont bien plutôt l'addition postérieure d'une poésie plus habile et plus maîtresse de ses moyens (3). En tout cas, nous avons, ce semble, les paragraphes qui se suivent ici, sous une forme plus voisine de la forme primitive de la légende, tandis que les récits du premier chapitre dans Luc portent davantage l'empreinte du travail poétique d'un individu ; mais, pas plus d'un côté que de l'autre, il ne faut chercher de réalité historique : aussi ne doit-on voir qu'un exercice de sagacité dans la prétention que Schleiermacher a mise en avant de montrer la source d'où ce récit est passé dans l'évangile de Luc. Il ne veut pas que ce ré-

(1) Sota, 1, 48 : « Sapientes nostri perhibent circa horam nativitatis Mosis totam domum repletam fuisse luce. » (Wetstein.)

(2) *Ueber den Lukas,* S. 29. f. Aujourd'hui Neander, L. J. Ch. S. 21 f., se joint entre autres à Schleiermacher.

(3) Comparez de Wette, *Kritik der mosaischen Geschichte,* S. 116; George, *Mythus und Sage,* S. 33 f.

cit vienne de Marie, bien qu'on pût s'y croire autorisé par le verset 19, où il est dit qu'elle renferma tous ces discours dans son cœur; et il a d'autant plus raison que ce verset, dont Schleiermacher ne tient aucun compte, n'est qu'une phrase prise dans l'histoire de Jacob et de Joseph. La Genèse raconte de Jacob, en sa qualité de père de cet enfant merveilleux, qu'il renferma, tout pensif, dans son cœur les paroles de Joseph, qui venait de raconter ses rêves prophétiques, et à qui pour cela ses frères portaient envie; de même, pendant les merveilles de la naissance de Jésus, le récit de Luc attribue ici et plus bas (2, 51) à Marie une attitude pleine de convenance; et, tandis que les autres expriment à haute voix leur étonnement, elle, silencieuse et méditative, renferme en elle-même ce qu'elle voit et ce qu'elle entend (1). C'est donc ailleurs que Schleiermacher cherche la source du récit de Luc; suivant lui, les bergers en sont les auteurs, et cela, parce que tout est raconté, non du point de vue de Marie, mais de leur point de vue. Il faut dire bien plutôt que tout est raconté du point de vue de la légende, car elle plane également sur Marie et sur les bergers. Schleiermacher trouve impossible que ce récit soit une bulle d'air formée de rien; ce n'est donc rien, suivant lui, que les idées des Juifs et des premiers chrétiens sur Bethléem, qu'ils croyaient devoir être nécessairement le lieu de la naissance du Messie; sur l'état pastoral, qu'ils regardaient comme particulièrement honoré d'un commerce avec le ciel; sur les anges, dont ils faisaient les intermédiaires de ce commerce. Il nous est impossible d'estimer si peu cet ensemble d'opinions, et nous comprenons sans peine comment il a pu en naître quelque chose de semblable au récit de

(1) Que l'on compare : 1 Mos. 37, 11 (LXX) : Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησε τὸ ῥῆμα. Voyez en outre les Rabbins dans Schœttgen. *Horæ*, 1. 262.

Luc, 2, 18, seq. : Καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν — ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 2, 51 : Καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

Luc. Enfin il ajoute qu'il n'y peut voir une fiction soit accidentelle, soit préméditée, parce qu'il aurait été trop facile aux chrétiens de cette localité de s'en enquérir auprès de Marie ou des apôtres; mais c'est trop parler dans le style des anciens apologistes, et c'est supposer que ces personnages, en vertu d'une ubiquité dont il a été question dans l'Introduction, auraient pu être présents dans tous les lieux où une tendance à la formation des légendes chrétiennes se faisait sentir.

La notice de la circoncision de Jésus, Luc, 2, 21, provient évidemment de quelqu'un qui, sans avoir de renseignement réel sur cette scène, regarda comme certain, conformément à la coutume juive, que cette cérémonie se fit ainsi que d'ordinaire, le huitième jour après la naissance, et qui voulut signaler, chez Jésus, ce moment de la vie d'un enfant israélite. Paul (Phil. 3, 5) (1), de la même façon, s'était vanté de sa circoncision au huitième jour, περιτομῇ ὀκταήμερος. Tandis que cette cérémonie sert, dans la vie de Jean-Baptiste, de texte à une description étendue et ornée (1, 59 seq.), elle est traitée ici pour Jésus avec sécheresse et brièveté. Ce contraste frappant a fait dire à Schleiermacher, peut-être avec raison, que du moins ici l'auteur du chapitre premier n'est plus le rédacteur. Les choses étant ainsi, nous n'avons à apprendre, dans le récit de la circoncision, rien qui importe à notre but, si ce n'est une observation sur la prétendue détermination du nom de Jésus dès avant sa naissance; nous pouvions déjà savoir, mais nous n'avions pas encore eu l'occasion de remarquer expressément, que cette détermination fait partie de l'enveloppe mythique de tout le récit. Il est dit dans notre verset que le nom de Jésus *fut fixé par l'ange avant qu'il fût conçu dans le ventre de sa mère*, κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλ-

(1) Peut-être par précaution, et pour prévenir les objections des Juifs? (Ammon, *Fortbildung*, 1, S. 217.)

ληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ; or, l'importance qu'on y attache montre que cette détermination a été dictée par un intérêt dogmatique; intérêt qui ne peut être autre que celui qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, a fait dire des noms d'un Isaac, d'un Ismaël et d'un Jean, qu'ils avaient été révélés, avant la naissance, aux parents des enfants; intérêt en vue duquel aussi les rabbins attendaient une révélation divine pour le nom du Messie (1). Certainement ce furent bien plutôt des motifs tout à fait naturels qui décidèrent les parents de Jésus à lui donner ce nom très commun chez leurs compatriotes (ישוע abrégé de יהושע, c'est-à-dire ὁ κύριος σωτηρία, *le Seigneur est le salut*). Ce nom concorda d'une manière significative avec la vocation qu'il se fit plus tard de Messie et de Sauveur; on crut ne pas pouvoir considérer cette coïncidence comme un effet du hasard; il parut aussi plus convenable de faire déterminer le nom du Messie par la volonté divine que par l'arbitraire humain; et c'est ainsi que l'ange chargé d'annoncer la con ception fut aussi chargé de fixer ce nom.

§ XXXIV.

Les mages et leur étoile; la fuite en Égypte et le massacre des innocents à Bethléem; critique de l'opinion des supranaturalistes.

A côté du récit de Luc sur l'introduction du Messie nouveau-né dans le monde, marche parallèlement, dans Matthieu, un récit qui n'en est pas moins notablement différent (2, 1 seq.). Il a aussi pour but de décrire la venue solennelle de l'enfant messianique, la première annonciation de sa naissance, dont le ciel même se chargea, et le premier

(1) Pirke R. Elieser, 33 : Sex hominum nomina dicta sunt antequam nascerentur, Isaaci nempe, Ismaelis, Mosis, Salomonis, Josiæ et nomen regis Messiæ. (Comparez Bereschit rabba, sect. 1, 3, 5, dans Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 436.) Si primitivement on n'a entendu par là que le nom de la fonction messianique, il fallut bien, dès qu'une personne réelle fut reconnue comme Messie, penser à son nom (contre Hoffmann, S. 247, répété par Osiander, S. 103).

accueil qu'il trouva parmi les hommes (1). D'après les deux récits, une apparition céleste appelle l'attention sur le Messie nouveau-né; d'après Luc, c'est un ange entouré de lumière; d'après Matthieu, c'est une étoile. Les sujets auxquels le signe apparaît sont différents comme le signe même : là ce sont de simples bergers à qui l'ange parle; ici ce sont des mages orientaux qui savent eux-mêmes interpréter le signe muet. Les uns et les autres sont adressés à Bethléem, les bergers par les paroles de l'ange, les mages après avoir pris des renseignements à Jérusalem; et les uns et les autres rendent hommage à l'enfant, les bergers par des cantiques qu'ils entonnent, les mages par des présents précieux, productions de l'Orient, leur patrie. Mais, à partir de là, les deux récits commencent à diverger plus notablement. Dans Luc, tout se passe heureusement : les bergers reviennent joyeux et l'enfant n'éprouve aucun mal; il peut même être présenté dans le temple au temps voulu, et il continue à croître en paix. Dans Matthieu, au contraire, la chose prend une tournure tragique : les mages, en s'enquérant, dans Jérusalem, du roi nouveau-né des Juifs, provoquent de la part d'Hérode un ordre sanguinaire contre les enfants de Bethléem; l'enfant Jésus n'y est soustrait que par la prompte fuite qui l'emporte dans l'Égypte voisine, et il ne revient dans la Terre-Sainte qu'après la mort d'Hérode.

Nous avons donc ici une double introduction de l'enfant messianique, et nous pouvons nous la représenter ainsi : l'une, dans Luc, a pour but d'apprendre au voisinage la naissance de Jésus; l'autre, dans Matthieu, de la faire savoir aux contrées éloignées. Mais, d'après Matthieu, la naissance de Jésus n'est connue dans le voisinage même, c'est-à-dire à Jérusalem, que par l'étoile; en conséquence, si ce récit est historique, celui de Luc, d'après lequel les bergers, louant

(1) Comparez Schneckenburger, *über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, S. 69 ff.

Dieu, racontent partout (v. 17, 20) ce qui leur avait été annoncé comme l'affaire de tout le peuple (v. 10) ne peut plus être vrai ; et réciproquement, si, d'après Luc, la naissance de Jésus a été rendue publique dans la région de Bethléem par un ange et par l'intermédiaire des bergers, ce que dit Matthieu doit être faux, lui qui ne fait arriver que plus tard, par les mages, la première nouvelle de cette naissance à Jérusalem, éloignée de Bethléem seulement de deux ou trois heures de marche. Or, plusieurs motifs nous ont décidé à regarder comme non historique le récit que fait Luc de l'annonciation de la naissance par les bergers ; il nous resterait donc de la place pour celui de Matthieu, et il faut chercher en des motifs intrinsèques la croyance historique qu'il mérite.

La narration commence absolument comme s'il allait sans dire que des astrologues sont en état de reconnaître, dans un astre annonçant la naissance du Messie, la signification de ce phénomène. Nous pourrions nous étonner que des mages païens aient eu, au fond de l'Orient, des notions sur un roi juif à qui ils devaient payer le tribut d'une adoration ; quant à présent, nous nous tiendrons pour satisfaits, en sachant que, soixante-dix ans plus tard, l'attente d'un dominateur du monde qui devait naître au sein du peuple juif était répandue dans l'Asie (1). Une difficulté plus grave nous arrête ici : C'est que l'astrologie, comme il le paraît d'après ce récit, aurait raison quand elle soutient que la naissance des grands hommes et les mutations considérables des choses humaines sont annoncées par des phénomènes astronomiques. Or, depuis longtemps cette opinion est tombée dans le domaine de la superstition. Il faudrait alors

(1) Joseph. B. j., 6, 6, 4 (Olshausen cite ici, par le malentendu d'une citation de Kuinœl, qui est erronée aussi, des chapitres de Josephe dans lesquels non seulement il n'y a rien de cette attente, mais qui n'existent même pas) ; Tacite, *Hist.* 5, 13 ; Suétone, *Vespas.* 4. Ce qui nous est resté des temps mêmes de la naissance du Christ ne se rapporte que d'une manière indéterminée a un dominateur du monde. Comparez Virgile, *Ecl.* 4. Suétone, *Octav.* 94.

tenter d'expliquer comment cet art trompeur a pu avoir raison dans ce cas particulier, sans qu'on dût en rien conclure pour d'autres cas. Le parti le plus court pour l'orthodoxie serait d'invoquer une dispensation extraordinaire de Dieu, qui, pour amener de loin les mages auprès de Jésus, s'accommoda, cette fois, à leurs idées astrologiques, et fit apparaître à leurs yeux l'étoile qu'ils attendaient. Mais, avec cet expédient, on se plonge dans un embarras considérable; une telle concordance entre l'événement le plus remarquable et la divination astrologique devait confirmer dans leur foi à cette science mensongère non seulement les mages et leurs compatriotes, mais encore les Juifs et les chrétiens qui apprirent ces merveilles, et causer par là une erreur et un mal incalculables. Donc, s'il n'est pas convenable de faire intervenir ici une dispensation extraordinaire de Dieu (2), et si cependant on ne veut pas non plus admettre que, d'après le cours régulier de la nature, des changements astronomiques concourent avec des événements importants qui se passent sur la terre, il faudrait admettre, dans ce cas particulier, une coïncidence fortuite; mais invoquer le hasard, c'est ou ne rien dire, ou abandonner le point de vue surnaturel.

Non seulement l'opinion orthodoxe sur le récit en question confirme la fausse science des astrologues, mais encore elle justifie une fausse explication d'une prophétie; car, tandis que les mages qui suivent leur étoile prennent la bonne route, les chefs des prêtres et les scribes de Jérusalem, qu'Hérode convoque sur la nouvelle de l'arrivée et du dessein des mages, et qu'il interroge sur le lieu de la naissance du roi des Juifs, expliquent le passage du prophète

(1) Lorsque je dis qu'il ne convient pas de supposer qu'une intervention divine favorise la superstition, je parle de la prétendue intervention *immediate*; dans l'intervention *mediate*, qui renferme la coopération de l'homme, le vrai et le faux sont toujours mêlés ensemble. Neander, L. J. Ch. S. 29, confond ces deux points de vue.

Michée, 5, 1, comme signifiant que le Messie devait naître à Bethléem; et cette explication est confirmée par l'événement. Cependant ce n'était une interprétation qu'à la manière des rabbins, qui, comme on sait, torturaient les mots; car, indépendamment de la question de savoir si par le mot מושל, *dominateur*, du passage cité, il faut entendre, oui ou non, le Messie, tout le contexte du chapitre de Michée prouve qu'il s'agit, non de la naissance, à Bethléem, du dominateur attendu, mais de sa descendance de la race de David, lequel était originaire de cette ville (1). Donc, si les mages ont été conduits au but véritable, grâce à l'explication rabbinique de la prophétie, une fausse explication a, pour cette fois, rencontré la vérité, soit par un accommodement de Dieu, soit par l'effet du hasard. Or, cela a été jugé plus haut.

Après la réponse donnée par le sanhédrin, Hérode appelle les mages, et sa première question est de leur demander à quel temps l'étoile leur est apparue (v. 7). Quel besoin avait-il de le savoir (2)? Le verset 16 nous apprend qu'il voulait se faire une idée de l'âge de l'enfant messianique, afin de juger jusqu'à quel âge il devait ordonner la mort des enfants de Bethléem, pour ne pas manquer celui que l'étoile avait désigné. Mais ce plan de comprendre dans un massacre de tous les enfants jusqu'à un certain âge celui qui lui était fatal ne fut conçu par Hérode qu'après le mécompte que lui causèrent les mages en ne revenant pas à Jérusalem, et auquel il ne s'était pas attendu, à en juger par la violente colère qu'il en ressentit (v. 16). Auparavant, son dessein était, d'après le verset 8, de se faire décrire par les mages, à leur retour, l'enfant, sa demeure et le reste, afin

(1) Paulus sur ce passage, *Exeg. Handbuch* et De Wette.

(2) D'après Hoffman, S. 256 f., pour contrôler le dire des mages, en demandant à ses propres astrologues s'ils avaient vu l'étoile : motif qui non seulement n'est pas autorisé par le texte, mais qui même le contredit, puisque Hérode est représenté comme ajoutant foi, dès l'abord, aux mages avec terreur.

de ne pas le manquer plus tard, et de le faire disparaître sans en égorger d'autres. Ce fut seulement le manque de parole des mages qui l'obligea à prendre l'autre mesure, pour l'accomplissement de laquelle il avait besoin de savoir quand l'étoile était apparue (1). Combien donc ne fut-il pas heureux pour lui de s'être informé tout d'abord du temps de l'apparition, même sans avoir encore décidé le massacre! Aussi combien n'est-il pas inconcevable que, de ce qui dans son premier projet n'était qu'accessoire, il ait fait l'affaire principale et l'objet de sa première question (*les ayant appelés,—il s'informa*, etc., καλέσας—ἠκρίβωσε, κτλ., v. 7).

Le second objet de l'entrevue d'Hérode avec les mages est de les charger de s'informer exactement de tout ce qui concerne l'enfant royal et de l'en instruire à leur retour, afin qu'il pût aussi se rendre à Bethléem et lui offrir son adoration, c'est-à-dire, d'après ses intentions réelles, le faire mettre à mort avec sûreté (v. 8). Il est difficile de comprendre que le rusé Hérode s'y soit pris de cette façon, et c'est ce qu'on a remarqué depuis longtemps (2). Il ne pouvait pas compter que les mages eussent foi en ses paroles, d'autant plus qu'il avait mal caché ses mauvaises intentions; et, en tout cas, il devait craindre que leur attention ne fût éveillée par d'autres sur la probabilité de ses projets menaçants pour l'enfant, et qu'ils ne revinssent pas lui rendre compte. Il était supposable encore que les parents de Jésus, informés du dangereux intérêt qu'il prenait à leur enfant, se mettraient en sûreté par la fuite; et que ceux qui, à Bethléem et dans les environs entretenaient l'attente du Messie, ne seraient pas peu fortifiés dans leurs espérances par l'arrivée des mages. Par toutes ces raisons, Hérode devait, ou bien

(1) Fritzsche a dit avec justesse sur ce passage : Comperto, *quasi magos non ad se redituros statim scivisset*, orti sideris tempore, etc.

(2) K. Ch. L. Schmidt, *Exeg. Beiträge*, 1, S. 150, f.; comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 82, et De Wette.

retenir les mages à Jérusalem (1), et, pendant ce temps-là, faire disparaître par de secrets émissaires l'enfant, si facile à découvrir dans la petite ville de Bethléem, auquel des espérances si particulières se rattachaient, ou bien donner aux mages des compagnons qui ôteraient, de la manière la plus sûre, la vie à l'enfant dès que les voyageurs orientaux l'auraient découvert. Olshausen lui-même trouve que ces remarques ne sont pas sans fondement, et en définitive il ne sait y répondre qu'en disant que l'histoire de tous les temps présente des oublis incompréhensibles qui montrent seulement qu'une main supérieure dirige le cours des événements humains. Quand le supranaturaliste invoque ici une main supérieure, il doit entendre que Dieu même aveugla Hérode, ordinairement si prudent, lui fit manquer le moyen sûr d'atteindre son but, et sauva ainsi l'enfant messianique d'une mort prématurée. Mais cette dispensation divine a eu une autre face : c'est que, à la place d'un enfant, plusieurs autres ont dû périr. Il n'y aurait rien à objecter si l'on pouvait prouver que c'était là le seul moyen de sauver Jésus d'un sort inconciliable avec le but de la rédemption. Or, du moment que l'intervention surnaturelle de Dieu est admise pour aveugler Hérode et pour inspirer plus tard aux mages de ne pas repasser par Jérusalem, on demandera pourquoi cette intervention ne s'exerça pas aussi pour leur inspirer tout d'abord d'éviter Jérusalem par un détour, et de se rendre directement à Bethléem, précaution qui aurait empêché l'attention d'Hérode de s'éveiller si immédiatement, et qui aurait peut-être prévenu tout le mal (2). Au point de vue orthodoxe, il ne reste plus qu'à répondre dans le style tout à fait ancien, qu'il a été bon pour les enfants de

(1) Hoffmann pense qu'Hérode ne se serait pas permis une telle violation des droits de l'hospitalité, Hérode que lui-même il représente avec raison comme un monstre de cruauté. Cette conduite nous paraît ici en contradiction, non avec le cœur d'Hérode (et en cela l'argumentation de Neander, p. 30, est superflue), mais avec son intelligence.

(2) Schmidt, *Exeg. Beitræge*, S. 155, f.

périr si jeunes, parce qu'une si courte souffrance les a soustraits à beaucoup de misères, et notamment au danger de prendre part au péché d'incrédulité des Juifs à l'égard de Jésus, parce qu'ils ont eu l'honneur de perdre la vie et de devenir martyrs pour la cause du Christ, etc. (1).

Maintenant, les mages quittent Jérusalem de nuit, temps pendant lequel les Orientaux aiment à voyager; l'étoile, qu'ils ne paraissent plus avoir vue depuis qu'ils ont quitté leur patrie, se montre de nouveau à eux, et les précède sur la route de Bethléem, jusqu'à ce qu'enfin elle s'arrête sur la demeure de l'enfant et de ses parents. De Jérusalem à Bethléem, la route va au sud; la vraie direction des astres mobiles est de l'ouest à l'est, comme celle des planètes et d'une partie des comètes, ou de l'est à l'ouest, comme celle d'une autre partie des comètes; et, si plusieurs comètes marchent presque dans la direction du nord au sud, le mouvement propre et véritable de ces astres est tellement surpassé par leur mouvement apparent, que produit la révolution diurne de la terre, et qui va de l'est à l'ouest, que, dans le court intervalle de deux ou trois heures nécessaire pour le voyage de Bethléem, le mouvement réel n'a pu être aperçu, et que tout au plus le mouvement apparent a pu l'être. Mais dans un court voyage ce déplacement des astres frappe moins les yeux que l'illusion d'optique qui est l'effet du déplacement de l'observateur, et en vertu de laquelle un astre placé devant nous paraît, si nous marchons en avant, nous précéder dans les espaces infinis; par conséquent il ne peut s'arrêter sur une maison déterminée, et engager par là un voyageur à s'y arrêter également; loin de là, c'est parce que le voyageur s'arrête que l'étoile semble aussi s'arrêter. En conséquence, l'étoile des mages ne pourrait pas avoir été une étoile ordinaire, naturelle; mais il faudrait, comme l'ont admis quelques Pères de

(1) Stark, *Synops. bibl. exeg. in N. T.*, p. 62.

l'Église (1), que c'eût été une étoile créée exprès pour cet objet, que le créateur aurait mue et arrêtée d'après une règle particulière; mais ce ne pourrait pas, non plus, être une étoile véritable, à la hauteur et dans la sphère des étoiles; car un tel astre, de quelque manière qu'on veuille le mouvoir et le fixer, ne peut jamais, d'après les lois de l'optique, paraître s'arrêter immobile au-dessus d'une maison. Il faudrait donc que c'eût été quelque corps se mouvant plus bas au-dessus de la terre : aussi quelques Pères de l'Église et les apocryphes (2) ont supposé un ange qui pouvait sans doute voler au-devant des mages sous la forme d'une étoile, et s'arrêter dans Bethléem au-dessus de la maison de Marie, à une hauteur médiocre; des modernes ont conjecturé que c'était un météore (3); double conjecture qui est contraire au texte de Matthieu; la première, parce qu'il n'est pas dans les habitudes de nos évangiles de désigner quelque chose de purement surnaturel, tel qu'une apparition angélique, par une expression d'apparence naturelle, telle qu'un *astre*, ἀστήρ; la seconde, parce qu'un simple météore ne suffit pas pour tout le temps que les mages mirent à venir de leurs lointaines demeures jusqu'à Bethléem; à moins qu'on ne veuille admettre que Dieu avait créé pour le voyage des mages de Jérusalem à Bethléem un météore nouveau, et tout autre que celui qu'il leur avait montré dans leur patrie.

Plusieurs commentateurs orthodoxes se sont trouvés tellement pressés par les difficultés relatives à l'étoile, qu'ils ont fait tous leurs efforts pour éviter d'admettre qu'un astre avait précédé les mages jusqu'à Bethléem et s'était arrêté sur une maison : aussi l'explication de Süskind a-t-elle trouvé beaucoup d'approbateurs. Suivant lui, le verbe

(1) Par exemple Eusèbe, *Demonstr. evang.* 9, cité dans Suicer. 1, p. 559.

(2) Chrysostôme et d'autres dans Suicer. l. c., et l'*Evangelium infantiæ arabicum*, c. 7.

(3) Voyez dans Kuinœl, *Comm. in Matth.* p. 23.

προῆγεν (v. 9), qui est à l'imparfait, ne signifie pas que l'astre précédait visiblement les mages dans leur marche, mais il signifie, comme s'il était au plus-que-parfait, qu'il était arrivé avant eux sans leur avoir été visible; de sorte que l'évangéliste veut dire : l'étoile que les mages avaient vue en Orient, et que depuis ils n'avaient plus aperçue, reparut soudainement à Bethléem sur la maison de l'enfant; par conséquent elle les avait précédés (1). Mais c'est transporter, sur le terrain de l'exégèse orthodoxe, des artifices du rationalisme; car non seulement le verbe *précédait*, προῆγεν, mais encore les mots *jusqu'à ce que l'étoile vînt*, ἕως ἐλθὼν κτλ., représentent la marche de l'astre comme un phénomène qui n'avait pas cessé précédemment, mais qui se continuait encore sous les yeux des mages. C'est ce qu'une interprétation arbitraire peut seule méconnaître; et alors, pour être conséquente, elle devrait aller encore plus loin, et faire de ce récit merveilleux un récit naturel. De même, quand Olshausen accorde qu'une étoile, à cause de sa position dans la sphère céleste, ne peut désigner une maison isolée, mais ajoute que les mages ont bien été forcés de s'enquérir de la demeure de l'enfant, et que seulement ils ont, avec une simplicité naïve, rattaché le commencement et la fin de leur voyage à ce guide céleste (2), il met le pied sur le terrain du rationalisme, et il intercale des explications naturelles entre les lignes du texte biblique, ce qu'il reproche ailleurs avec raison à Paulus et à d'autres.

Les mages entrent alors dans la maison, offrent à l'enfant leur adoration, et lui font présent de productions de leurs contrées (v. 11). On pourrait s'étonner ici qu'il ne soit fait aucune mention de la surprise que durent éprouver ces hommes en voyant, au lieu du prince qu'ils attendaient, un enfant dans des conditions tout à fait ordinaires et peut-

(1) Vermischte Aufsætze, S. 8.

(2) *Bibl. Comm.* sur ce passage; de même Hoffmann, S. 261.

être nécessiteuses (1). Pourtant, il ne faudrait pas pousser le contraste assez loin pour supposer, comme c'est l'ordinaire, les mages trouvant l'enfant dans l'étable et dans la crèche; car Luc seul parle de ces particularités; Matthieu n'en dit pas un mot : il est seulement question d'une maison, οἰκία, où était l'enfant. Aussitôt après, les mages reçoivent en songe (v. 12) l'avertissement d'éviter Jérusalem; on aurait pu seulement souhaiter, comme il a été dit, que cet avertissement fût venu plus tôt, ce qui aurait peut-être évité le massacre des enfants qui suivit.

Pendant qu'Hérode attend le retour des astrologues, une apparition angélique avertit en rêve Joseph de mettre en sûreté, dans l'Égypte voisine, le Messie enfant avec sa mère (v. 13-15). Les données de l'évangéliste étant acceptées, cela ne présente aucune difficulté; mais ce qui en a, c'est la prédiction d'Osée qui a dû par là être accomplie, *ex Ægypto vocavi filium meum*, 11, 1; car, si le prophète fait dire ici à Jehovah : Quand Israël était un enfant, je l'aimais, et j'ai appelé d'Égypte mon fils, on peut supposer, même à l'interprète le plus orthodoxe, assez de justesse d'esprit pour voir qu'il ne peut être question d'un autre sujet dans le second hémistiche que dans le premier; ce sujet est le peuple d'Israël, qui est appelé fils de Dieu, ici comme ailleurs (par ex. : 2 Mos. 4, 22; Sirach 36, 14); et c'est de la sortie d'Égypte, sous Moïse, qu'il s'agit ici; par conséquent le prophete n'a songé ni au Messie, ni à son séjour futur en Égypte. Et cependant, comme notre évangéliste (v. 15) dit que la fuite de Jésus en Égypte a été ordonnée afin que les paroles d'Osée fussent accomplies, il les a entendues comme une prophétie se rapportant au Christ, et par conséquent il les a mal entendues. On a voulu arguer d'un double sens dans le passage du prophète : l'un immédiat et s'appliquant au peuple d'Israël, l'autre

(1) Schmidt, *Exeg. Beitræge*, 1, 152 f.

médiat et s'appliquant au Christ, parce que le destin de l'Israël corporel était le type des destins de Jésus ; cela est d'autant moins admissible, que dans notre cas cette typologie est toute extérieure et sans signification : il n'y a de commun des deux côtés que le fait du séjour en Égypte ; les circonstances dans lesquelles le peuple d'Israël et l'enfant Jésus ont séjourné en Égypte sont complétement différentes (1).

Le retour des mages se fait attendre assez longtemps pour qu'Hérode puisse remarquer qu'ils n'ont pas l'intention de lui tenir parole ; il prononce un arrêt de mort contre tous les enfants mâles de Bethléem et des environs compris dans la catégorie de l'âge à laquelle devait appartenir l'enfant-Messie, d'après le dire des mages sur l'époque de l'apparition de l'étoile (v. 16-18). Sans doute Hérode pouvait facilement apprendre que l'enfant qui avait reçu de si riches présents n'était plus à Bethléem ; mais, si une rage aussi aveugle n'est pas aussi incompatible avec le caractère de ce vieux prince que Schleiermacher le pensait, on devrait du moins s'attendre à trouver dans d'autres écrivains quelque mention d'un massacre aussi horrible (2) : or, ni Josèphe, qui donne beaucoup de détails sur Hérode, ni les rabbins, qui le poursuivent de leurs accusations, ne disent un seul mot de cet ordre. Ces derniers rattachent également le voyage de Jésus en Égypte à une scène de carnage qui a pour auteur, non Hérode, mais le roi Jannée, et qui atteint, non des enfants, mais des rabbins (3). Il y a là, au fond, une confusion entre l'événement connu par l'histoire chrétienne et un événement plus ancien, car Alexandre Jannée était mort quarante ans avant la naissance de Jésus-Christ. Macrobe,

(1) C'est ce que Steudel dans : Bengel's *Archiv.*, 7, 2, 423 f., 8, 3, 487, fait voir contre Olshausen. (Comparez Hoffmann, S. 262 f.)

(2) Voyez Schmidt, l. c., S. 156.

(3) Babylon. Sanhedr. f. 107, 2, dans Lightfoot, p. 207. (Comparez Schœttgen, 2, p. 535.) D'après Josèphe, *Antiq.* 13, 13, 5, 14, 2, c'étaient des Juifs de tout âge et de tout sexe, et particulièrement des Pharisiens.

qui vivait dans le IVe siècle, est le seul qui dise un mot du massacre ordonné par Hérode, mais le passage où il en parle n'a aucune valeur : car l'exécution d'Antipater, connue par Josèphe, lequel Antipater était si peu un enfant qu'il se plaignait déjà de grisonner (1), il la confond avec le massacre des enfants célèbres parmi les chrétiens (2).

On a cherché, en rappelant le peu d'enfants de l'âge désigné qui pouvaient se trouver dans la petite ville de Bethléem, à diminuer ce qu'un pareil silence a d'étonnant, et l'on a remarqué que, parmi les nombreux forfaits d'Hérode, ce forfait avait disparu comme une goutte dans la mer (3). Mais le massacre, même d'un petit nombre d'enfants innocents a quelque chose de particulièrement abominable, et cet acte, s'il était réel, n'aurait pu être aussi complétement oublié (4). Remarquons en outre qu'aux versets 17 et 18, une prophétie (Jérém., 31, 15) est signalée comme accomplie par ce massacre des enfants ; or, cette prophétie se rapportait originairement à une circonstance tout autre, c'est-à-dire à la translation des Juifs à Babylone, et il n'y est fait aucune allusion à un événement reculé dans l'avenir.

Pendant que l'enfant Jésus reste en Égypte avec ses parents, Hérode Ier meurt, et Joseph est invité par un ange qui lui apparaît en songe à retourner dans sa patrie; mais, comme Archélaüs, successeur d'Hérode dans la Judée, était à craindre, un second songe désigne Nazareth en Galilée, où règne Hérode Antipas, prince plus doux, comme le lieu où Joseph doit se fixer (v. 19-23). Ainsi, dans ce chapitre,

(1) Joseph. *B. j.* 1, 30, 3. (Comparez *Antiq.* 17, 4, 1.)

(2) Macrob. *Saturnal.* 2, 4 : Quum audisset (Augustus) inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judæorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait : Melius est Herodis porcum (ὗν) esse quam filium (υἱόν).

(3) Voyez Wetstein, Kuinœl, Olshausen sur ce passage; Winer, d. A. Herodes.

(4) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 93 seq.

nous aurions cinq dispensations divines extraordinaires, à savoir : une étoile et quatre visions en songe. Déjà l'étoile et la première vision auraient pu, comme il a été remarqué plus haut, être réunies en un seul miracle, non seulement sans inconvénient, mais encore avec avantage ; c'est-à-dire que l'étoile ou la vision en songe aurait dû conduire les mages tout d'abord de Jérusalem à Bethléem, ce qui, peut-être, aurait évité le massacre qu'Hérode devait ordonner. Mais ce qui est tout à fait superflu, c'est que les deux derniers avertissements en songe ne soient pas réunis en un seul ; car l'avis donné à Joseph de se rendre à cause d'Archélaüs, non à Bethléem, mais à Nazareth, aurait pu, au lieu de faire l'objet d'une vision particulière, être donné simplement dans la vision précédente. Quand on voit le merveilleux ainsi prodigué sans aucun égard pour la *lex parcimoniæ*, on est tenté d'attribuer cette profusion plutôt aux opinions humaines qu'à la providence divine.

Les fausses explications de passages de l'Ancien Testament qu'offre ce chapitre sont couronnées par le dernier verset où il est dit : que par l'établissement des parents de Jésus à Nazareth a été accomplie la prédiction des prophètes, *il sera appelé Nazaréen*, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Or, cette prophétie ne se trouve pas avec les mêmes termes dans l'Ancien Testament ; et, à moins que, perdant courage, on ne veuille se réfugier dans les ténèbres, en admettant qu'elle a été prise ou à un livre canonique perdu (1) ou à un apocryphe perdu (2), il faut adresser à l'évangéliste l'un ou l'autre de ces reproches : ou bien il s'est permis une désignation extrêmement arbitraire si, ainsi que le prétendent quelques théologiens, il a exprimé le sens des prophéties de l'Ancien Testament qui annonçaient que le Messie serait méprisé, en disant qu'il sera un Nazaréen, c'est-à-

(1) Chrysostôme et d'autres.

(2) Gratz, *Comm. zum. Ev. Matth.*, 1, S. 115.

dire habitant d'une petite ville méprisée (1); ou bien il faut lui imputer d'avoir défiguré le sens de la manière la plus grossière ou dénaturé violemment les mots s'il a prétendu reproduire le mot נזיר *nasir* : cette expression, si d'ailleurs on la trouvait, dans l'Ancien Testament, appliquée au Messie, signifierait ou *Nasiréen* (2), ce que Jésus n'a jamais été, ou *couronné* (3) comme Joseph, 1 Mos., 49, 26, mais elle ne pourrait jamais signifier *un homme élevé dans la petite ville de Nazareth.* L'interprétation la plus vraisemblable de ce passage, laquelle a en sa faveur l'autorité des judéo-chrétiens consultés par saint Jérôme, c'est que l'évangéliste fait ici allusion au passage d'Isaïe, 11, 1, où le Messie est appelé נצר ישי, *surculus Jesse, rejeton de Jesse*, comme ailleurs צמח (4); dans tous les cas, c'est toujours faire la même violence au mot, et transformer une simple désignation du Messie en un rapport avec le nom de la ville de Nazareth, rapport qui lui est complétement étranger.

§ XXXV.

Essais d'explications naturelles pour l'histoire des mages. Transition à l'explication mythique.

Pour éviter les nombreuses difficultés qui arrêtent à chaque pas l'explication surnaturelle de ce chapitre, il fallut essayer d'une autre explication qui, sans rien admettre de surnaturel, pût rendre raison de tout, d'après les lois physiques et psychologiques. Cette tâche, qu'il valait bien la peine de tenter, c'est Paulus qui s'en est le mieux acquitté.

La première difficulté est : Comment se fait-il que des mages païens des contrées lointaines de l'Orient aient su

(1) Kuinœl, *ad Matth.*, p. 44 seq.
(2) Voyez Wetstein sur ce passage.
(3) Schneekenburger, Beitræge zur Einl. in das N. T. S. 42.
(4) Gieseler, dans Studien und Kritiken, 1831, 3 Heft. S. 588 f.; et Fritzsche, S. 104. (Comparez Hieron. *ad Jesai.* 11, 1.)

quelque chose de la naissance prochaine d'un roi juif? On l'écarte en transformant ces hommes en Juifs étrangers. Mais cette transformation est, ce semble, en contradiction complète avec le texte de l'évangéliste; car, en mettant dans la bouche des mages la question : *Où est le roi des Juifs qui a été enfanté?* Ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν ἰουδαίων; v. 2, il les fait se distinguer des Juifs. Quant à la tendance de tout le récit, l'Église ne paraît pas avoir autant de tort que le pense Paulus, quand elle considère la visite des mages comme la première reconnaissance du Christ parmi les païens. Néanmoins, comme il a été remarqué plus haut, cette difficulté peut se lever sans admettre la supposition de Paulus.

D'après l'explication naturelle, le but réel du voyage de ces hommes n'est pas de voir le roi nouveau-né; l'étoile qu'ils observèrent n'a pas été l'occasion de leur départ; mais ils sont venus à Jérusalem, peut-être dans des vues de commerce. Ce n'est que parce qu'ils entendent parler çà et là dans le pays d'un roi nouveau-né, qu'ils sont frappés d'un météore céleste qu'ils avaient récemment aperçu, et ils désirent de voir eux-mêmes l'enfant dont il est question. Par là on diminue sans doute ce qu'a de choquant l'importance donnée à l'astrologie dans l'explication ordinaire, mais ce n'est qu'en forçant le sens des mots; car, lors même qu'on pourrait transformer sans difficulté des *mages*, μάγους, en marchands, néanmoins leur but, dans ce voyage, n'a pu être un but de commerce, puisque, à leur arrivée à Jérusalem, ce qu'ils demandent d'abord, c'est le roi nouveau-né des Juifs. Ils indiquent, comme raison de cette demande, l'étoile qu'ils ont vue dans l'Orient et qui a été aussi la cause de leur voyage actuel, et ils disent que le but de leur présence en Judée est l'adoration qu'ils doivent offrir au nouveau-né (v. 2 : Ποῦ ἐστιν—εἴδομεν γὰρ—καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι).

L'*astre* est, par cette explication, changé ou en météore naturel, ou en comète (1), ou en constellation, c'est-à-dire conjonctions de plusieurs planètes; et à cette dernière opinion, énoncée par Kepler, plusieurs astronomes et théologiens ont, dans ces derniers temps, donné leur assentiment (2). La question principale est ici de savoir si, avec cette explication, il est plus facile de concevoir que l'*astre* précède les mages et s'arrête sur une maison, comme il est dit dans le texte. J'ai examiné plus haut les deux explications qui considèrent l'*astre* comme un météore ou comme une comète. Si l'on prend la troisième explication, c'est-à-dire si on le regarde comme une conjonction de planètes, il faudra admettre que le verbe qu'emploie l'évangéliste, προάγειν, *précéder*, v. 9, signifie la disjonction des planètes qui, jusque-là, avaient été réunies (3), bien que le texte ne fasse mention d'aucune disjonction et parle uniquement du mouvement en avant de tout le phénomène. Ou bien il faudra recourir au plus-que-parfait de Süskind, et supposer que la constellation que les mages n'avaient pas pu voir dans la vallée entre Jérusalem et Bethléem, se remontra tout à coup à eux, arrêtée au-dessus de la résidence de l'enfant (4); car, dit-on, les mots : *au-dessus de l'endroit où était l'enfant*, ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον, v. 9, signifient en général le lieu de résidence et non la maison où étaient l'enfant et ses parents. Nous l'accordons; mais l'évangéliste ajoutant immédiatement après : *et entrant dans la maison*, καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν, le lieu de résidence prend d'une manière plus précise le sens de maison, et l'on comprend que cette explication n'est que le produit d'un effort impuissant pour diminuer le merveilleux dans le récit évangélique.

(1) Ces deux explications sont dans Kuinœl sur ce passage.

(2) Kepler, dans plusieurs traités; Munter, der Stern der Weisen; Ideler, Handbuch der mathemat. und techn. Chronologie, 2 Bd., S. 399 ff.

(3) Voyez dans Olshausen, S. 67.

(4) Paulus, l. c., S. 202, 221.

Ce qu'il y a de plus remarquable quand on prend l'*astre* pour une constellation, c'est que l'on croit, à l'aide de cette explication, avoir trouvé un point fixe auquel on puisse rattacher le récit de Matthieu. D'après le calcul de Kepler, rectifié par Ideler, il y eut, trois ans avant la mort d'Hérode, l'an de Rome 747, une conjonction de Jupiter et de Saturne dans le signe des Poissons; et, comme elle revient de la même façon à peu près tous les huit cents ans dans ce signe attribué par les astrologues à la Palestine, elle avait eu lieu aussi trois années avant la naissance de Moïse, d'après le calcul du Juif Abarbanel. Ainsi il se pouvait qu'au temps d'Hérode les espérances sur le second grand Sauveur de la nation se rattachassent à cette conjonction, et que les Juifs babyloniens y vissent une occasion de prendre des informations. Mais l'étoile mentionnée par Matthieu a-t-elle été cette conjonction de planètes? Une affirmation serait excessivement précaire, puisque l'année de la naissance de Jésus est aussi incertaine que la date de ce calcul astrologique; d'un autre côté, des circonstances du récit évangélique telles que les mots *précédait*, προῆγεν, et *s'arrêta*, ἔστη, n'y conviennent pas; donc, du moment qu'il se présente une autre donnée qui ressemble plus au récit de Matthieu que cette conjonction, nous sommes autorisé à supposer que la conjonction des planètes est étrangère à ce récit.

Quant aux difficultés que soulèvent les passages de l'Ancien Testament faussement interprétés, l'explication naturelle les écarte en contestant que la fausse interprétation appartienne aux écrivains du Nouveau Testament. C'est le Sanhédrin seul qui applique la prophétie de Michée au Messie et à sa naissance à Bethléem, et Matthieu ne dit pas un seul mot qui aille à l'approbation de cette application; mais, comme Matthieu raconte plus loin que l'événement a répondu à l'explication du Sanhédrin, il l'approuve par le fait même. Relativement au passage du prophète Osée,

Paulus et Steudel (1) s'accordent pour imaginer un expédient singulier : suivant eux, Matthieu, en citant ce passage, a voulu seulement écarter les doutes que pourraient concevoir des Juifs de la Palestine en voyant que le Messie avait quitté momentanément la Terre-Sainte, et il fait remarquer que le peuple juif, ce premier-né de Dieu dans un autre sens, avait été amené d'Égypte, et que, par conséquent, personne ne devait s'étonner si le Messie, fils de Dieu, avait aussi visité la terre profane. Mais dans tout le passage il n'y a aucune trace du but simplement négatif et de précaution que Matthieu aurait eu s'il avait cité, dans cette intention, la prophétie de l'Ancien Testament (2); tout au contraire, ces citations ont un but positif, c'est de fonder le caractère messianique de Jésus en montrant que des prophéties messianiques ont été accomplies en lui. On a encore essayé à propos des deux prophéties citées dans le paragraphe en question, d'atténuer le sens du verbe *s'accomplir*, πληρωθῆναι, jusqu'à n'y voir que l'indication d'une simple analogie ou similitude ; mais c'est une tentative inutile qui n'a besoin d'aucune réfutation.

Enfin les avertissements multipliés que les personnages de notre récit reçoivent dans des songes sont expliqués tous psychologiquement par les pensées et les notions que ces personnages avaient dans la veille. Une pareille explication de la dernière vision de cette espèce, v. 22, paraît s'offrir d'elle-même, le texte disant que Joseph, ayant appris qu'Archélaüs était devenu maître de la Judée, avait craint d'y retourner, et qu'alors il avait, en songe, reçu un avertissement d'en-haut. Néanmoins, si l'on y regarde de près, la communication donnée dans le sommeil est quelque chose de nouveau que les réflexions faites pendant la veille n'ont

(1) *Bengel's Archiv.*, 7, 2, S. 424.

(2) Il est vrai que plus tard des calomnies juives se rattachent à ce voyage de Jésus en Égypte, mais elles sont de toute autre nature ; j'en parlerai dans le chapitre suivant.

pas suggéré. Ne pas aller à Bethléem à cause d'Archélaüs, telle avait été l'idée de Joseph éveillé, et c'est une idée négative ; se rendre à Nazareth, tel est l'avertissement donné par le songe, et c'est quelque chose de positif. Dans les autres visions en rêve, ce serait interpoler le texte que de vouloir l'interpréter de cette façon ; car, d'après le texte, les projets de meurtre d'Hérode contre l'enfant, aussi bien que la mort de ce prince, ne sont connus de Joseph que par le rêve ; de même aussi les mages ne conçoivent de la défiance contre Hérode que lorsque le rêve les avertit de se garder de lui.

Ainsi, d'une part, c'est aller contre le sens du récit évangélique que de concevoir comme naturels les événements que l'auteur raconte ; d'autre part, prendre ce récit dans son sens propre, c'est pousser le surnaturel jusqu'à l'extravagance, et l'invraisemblable jusqu'à l'impossible. Il faut donc se laisser conduire à douter du caractère historique de cette narration, et à conjecturer que nous avons peut-être ici sous les yeux quelque chose de mythique. Mais dans cette voie les premières tentatives ont été si malhabiles que, par le fait, elles ne se sont pas élevées au-dessus de la sphère de l'explication naturelle, qu'elles voulaient dépasser. Voici, par exemple, ce que dit Krug : des marchands arabes, étant venus par hasard à Bethléem, connurent les parents de Jésus, et apprirent qu'ils étaient étrangers et dans le besoin (d'après Matthieu, les parents de Jésus n'étaient pas étrangers dans Bethléem) ; ces marchands leur firent des présents, leur souhaitèrent du bonheur pour leur enfant, et partirent. Plus tard, Jésus ayant joué le rôle de Messie, on se souvint de cette aventure, et on l'embellit des récits sur l'étoile, sur la vision en songe et sur la pieuse adoration. Les particularités de la fuite en Égypte et du massacre des innocents y entrèrent aussi, parce qu'on supposa que cet événement n'avait pas été sans influence sur Hérode, lequel,

peut-être, avait fait périr vers la même époque, mais pour d'autres causes, quelques familles à Bethléem ; il se peut aussi que Jésus soit allé plus tard en Égypte pour d'autres motifs (1).

Dans cette explication, ainsi que dans l'explication purement naturelle, restent toujours, comme autant de faits, l'arrivée de quelques Orientaux, la fuite en Égypte et le massacre de Bethléem ; seulement ces faits sont dépouillés de l'enveloppe merveilleuse dont le récit évangélique les a entourés. On les suppose intelligibles de cette façon, et l'on pense qu'ils peuvent bien être arrivés réellement ; mais en vérité ils deviennent plus incompréhensibles que dans l'explication orthodoxe elle-même : car, en les privant de leur enveloppe miraculeuse, on les prive en même temps de tout ce qui les motivait, et toute base leur manque. La relation qui s'établit entre les Orientaux et les parents de Jésus est complétement motivée dans le récit de Matthieu, mais d'après l'explication demi-naturelle ce n'est plus qu'un hasard singulier. Le massacre de Bethléem a, dans le récit évangélique une cause précise ; ici on ne comprend plus qu'Hérode en vienne à l'ordonner. De même, la fuite de Jésus en Égypte est nécessitée par des circonstances urgentes dans Matthieu ; ici elle devient tout à fait inexplicable. A la vérité on peut dire : Ces événements ont eu leurs causes suffisantes dans la réalité ; seulement Matthieu en a caché l'enchaînement naturel, et a substitué, en place, un enchaînement miraculeux. Mais, si l'écrivain ou la légende est capable d'entourer les événements de motifs et de circonstances accessoires tout à fait fausses, l'écrivain ou la légende est également capable d'inventer les événements eux-mêmes ; et cette invention est d'autant plus vraisemblable que l'on

(1) *Sur l'explication des récits de miracles d'après le mode de leur formation*, dans Henke's Museum, 1, 3, 399 ff. De pareilles explications se trouvent dans le *Mémoire sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc*, dans Henke's Magazin, 5, 1, 171 ff., et dans Matthæi, Religionsgl. der Apostel, 2, S. 422 ff.

peut montrer avec plus de clarté comment la légende a eu un intérêt à représenter comme réellement arrivés des événements qui pourtant n'ont jamais eu lieu.

Ce dernier argument s'adresse aussi aux théologiens qui, dans ces derniers temps, ont essayé, du point de vue du supranaturalisme, de faire, dans le récit évangélique, le triage de ce qui est réel et de ce qui a été inventé. Dans un pareil récit, dit Neander, il faut distinguer avec soin le fait lui-même des circonstances isolées, et ne pas demander le même degré de certitude pour toutes choses. Suivant lui, ce qui est essentiel et certain, c'est que les mages, à l'aide de leurs recherches astrologiques, ont eu le pressentiment de la naissance du Rédempteur en Judée, et sont venus à Jérusalem pour lui rendre hommage. Maintenant, arrivés dans cette ville, comment ont-ils appris que l'enfant était né à Bethléem ? Est-ce par Hérode lui-même ou de toute autre façon ? Sur ces questions, Neander ne veut pas garantir avec une certitude égale les détails de Matthieu, et il ajoute que ce n'est pas là non plus l'affaire essentielle. Les mages ont pu, dans la petite ville de Bethléem, être conduits au lieu de la naissance de l'enfant par plusieurs dispositions de la Providence, qui auront été conformes au cours ordinaire des choses : par exemple, la rencontre des bergers ou d'autres personnes pieuses qui avaient pris intérêt au grand événement. Une fois dans la maison, ils ont pu représenter leur observation astrologique et la cause de leur pressentiment suivant l'idée qu'ils s'en étaient formée en tournant leurs regards vers le ciel étoilé. Neander (1) conserve comme historique la fuite en Egypte et le massacre des innocents. Cette explication du récit évangélique ne s'est débarrassée, à proprement parler, que de la plus grande difficulté, c'est-à-dire de l'étoile qui précède les mages et qui s'arrête sur la maison ; les autres difficultés subsistent. Mais elle a aban-

(1) L. J. C., S. 29 f.

donné la confiance illimitée dans la véracité de l'évangéliste et admis une partie non historique dans le récit qu'il nous a transmis. Maintenant, si l'on se demande jusqu'où s'étend cette portion non historique, de quelle espèce elle est, et si elle s'est produite sur un fond historique ou sur de simples idées, il est aisé de voir que le peu d'histoire mal précisée qu'une critique moins indulgente que celle de Neander peut laisser subsister, est bien moins propre à la création du récit évangélique que le cycle très précis d'idées et de types qui va être développé dans le chapitre suivant.

§ XXXVI.

Explication purement mythique du récit concernant les mages, et de ce qui en dépend.

Plusieurs Pères de l'Église ont indiqué naïvement la vraie clef du récit concernant les mages et leur étoile, quand, pour expliquer d'où ces astrologues païens avaient pu tirer la connaissance d'une étoile du Messie, ils ont émis la conjecture que c'était sans doute dans les prophéties du prophète païen Balaam, dont on trouve, en effet, dans Moïse la prédiction sur l'étoile sortant de Jacob (1). C'est donc avec raison que K. Ch. L. Schmidt a reproché à l'explication de Paulus de ne tenir aucun compte de cette étoile, laquelle, d'après l'attente des Juifs, devait se montrer au moment de l'apparition du Messie; et cependant, ajoute-t-il, là est le seul moyen de donner une explication de ce récit évangélique (2). En effet, la prédiction de Balaam sur une étoile qui devait sortir de Jacob, 4 Mos., 24, 17, n'a pas été cause, comme le crurent les Pères de l'Église, que réellement des mages aient reconnu une étoile pour celle du Messie et se soient rendus, en conséquence, à Jérusalem, mais elle a été

(1) Orig. *c. Cels.* 1, 60; *Auctor op. imperf. in Matth.* dans Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. p. 807 seq.

(2) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 130.

cause que la légende a supposé, au moment de la naissance de Jésus, l'apparition d'une étoile, reconnue pour celle du Messie par des astrologues. La prophétie mise dans la bouche de Balaam se rapportait, dans l'origine, à un roi d'Israël puissant et victorieux, mais elle paraît avoir reçu de bonne heure une application au Messie. S'il est vrai que la traduction du Targum Onkelos : *Surget rex ex Jacobo, et Messias* (*unctus*) *ungetur in Israele*, ne prouve rien, attendu qu'ici *unctus*, mis en regard de *rex*, pourrait signifier un roi ordinaire ; néanmoins plusieurs rabbins, d'après le témoignage d'Aben-Esra (1) et d'après les passages cités par Wetstein et Schœttgen, ont rapporté la prophétie au Messie. Le nom de Bar Cochba, que prit le célèbre pseudo-messie sous Adrien, avait été choisi conformément à la prophétie de Balaam, interprétée messianiquement.

La prophétie dont il s'agit, prise dans son sens primitif, ne parle pas d'une véritable étoile, mais elle compare avec une étoile le prince espéré, et c'est ainsi qu'elle est expliquée par le Targum. Mais bientôt la foi à l'astrologie qui croissait, et qui croyait trouver dans des mutations sidérales l'indice de tous les événements remarquables, fit que l'on entendit le passage de Balaam, non plus au figuré, mais au propre, et qu'on y vit une étoile qui, à l'époque du Messie, devait se montrer au ciel. Je viens de dire qu'au temps de Jésus la croyance à l'astrologie était répandue, en voici des exemples : On s'imagina que la grandeur future de Mithridate avait été annoncée par une comète qui était apparue vers le moment de sa naissance et de son accession au trône (2), et une comète observée peu de temps après la mort de Jules-César fut rattachée d'une façon précise à cet événement (3).

(1) *In loc. Num.* (dans Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 152) : Multi interpretati sunt hæc de Messia.

(2) Justin, *Hist.* 37, 2.

(3) Sueton, *Jul. Cæs.* 88.

Ces idées avaient de l'influence sur les Juifs mêmes ; on en trouve du moins la trace dans des écrits juifs postérieurs, où il est dit qu'une étoile remarquable se montra au temps de la naissance d'Abraham (1). Avec de telles idées, il était facile de s'imaginer que la naissance du Messie avait aussi été annoncée par une étoile, d'autant plus qu'une étoile se trouvait déjà signalée dans la prophétie de Balaam interprétée messianiquement. Véritablement les Juifs firent cette combinaison, car ce sont des rabbins qui ont imaginé qu'au temps de la naissance du Messie une étoile apparaîtrait à l'est et serait longtemps visible (2). Si le récit de Matthieu est voisin de cette idée simple des Juifs, qui supposaient qu'au temps du Messie une étoile se montrerait, les descriptions apocryphes de l'étoile qui devait signaler la naissance de Jésus (3) se rapportent aux descriptions exagérées de l'étoile qui, suivant des livres juifs, avait présidé à la naissance d'Abraham. Ainsi, évidemment, K. Ch. L. Schmidt (4), auquel Fritzsche et de Wette ont donné récemment leur assentiment, a saisi la vraie signification de l'étoile qui, d'après Matthieu, est apparue à l'époque de Jésus. Comme des étoiles ont toujours précédé de grands événemeuts, il faut, telle était la pensée des Juifs au temps de Jésus, d'après 4 Mos., 24, 17, que la naissance du Messie soit annoncée

(1) Jalkut Rubeni, f. 32, 3 (dans Wetstein : Qua hora natus est Abrahamus pater noster, super quem sit pax, stetit quoddam sidus in oriente, et deglutivit quatuor astra quæ erant in quatuor cœli plagis. D'après un écrit arabe intitulé *Maallem*, cette étoile qui annonce la naissance d'Abraham est vue en songe par Nemrod. Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. 1, p. 345.

(2) Testamentum XII patriarcharum, test. Levi, 18. (Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T., p. 584 et suivantes) : καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ (de l'ἱερεὺς καινὸς messianique) ἐν οὐρανῷ... φωτίζον φῶς γνώσεως κ. τ. λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (dans Schœttgen, 2, p. 531) : Et prodibit stella ab oriente, quæ est stella Messiæ, et in oriente versabitur dies quindecim. Comparez Sohar Genes f. 74, dans Schœttgen, 2. 524, et quelques autres passages que Ideler indique dans *Handbuch der Chronologie*, 2 Bd. S. 409, Anm. 1, et Bertholdt, *Christologia Judæorum*, § 14.

(3) Comparez avec les passages cités dans la note précédente le Protévangile de Jacques, ch. 21 : Εἴδομεν ἀστέρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτοὺς τοῦ φαίνειν. L'exagération est encore plus grande dans Ignace, *Ep. ad Ephes.* 19. Voyez la collection des passages a ce relatifs, dans Thilo, Cod. apocr. 1, p. 390 seq.

(4) *Exeg. Beitræge*, 1, S. 159 ff.

d'avance par une étoile. Les nouveaux chrétiens d'entre les Juifs ne pouvaient justifier à leurs propres yeux et aux yeux des autres leur croyance en Jésus comme Messie qu'en s'efforçant de montrer en lui la réalisation de tous les attributs que les idées juives de cette époque prêtaient au Messie; réalisation qui fut d'autant plus dégagée de toute mauvaise intention et d'autant moins contestée qu'on s'éloigna davantage du temps de Jésus, et que l'histoire de son enfance en particulier fut entourée de plus d'obscurité. En conséquence, on ne douta bientôt plus que l'étoile attendue n'eût présidé réellement à la naissance de Jésus (1). Si l'on supposa que des mages orientaux l'aperçurent, c'est que cette particularité s'offrait d'elle-même du moment qu'on croyait à l'apparition de l'étoile; car, d'un côté, personne ne pouvait mieux comprendre que des astrologues la signification de ce phénomène, et l'Orient passait pour la patrie des connaissances astrologiques; d'un autre côté, il devait sembler convenable de faire voir par les yeux à des mages l'étoile messianique que l'ancien mage Balaam avait vue en esprit.

Cependant cette particularité, ainsi que le voyage des mages en Judée et les dons précieux qu'ils offrirent à l'enfant messianique, tient encore à d'autres passages de l'Ancien Testament. Dans la description du meilleur avenir donnée par Isaïe, chap. 60, le prophète déclare expressément qu'alors les peuples et les rois les plus éloignés viendront à Jérusalem adorer Jéhovah, et apporteront de l'or, de l'encens et toutes sortes de présents agréables (2). Si dans ce passage il n'est question que du temps du Messie, et si le Messie lui-même y manque, le psaume 72 parle d'un roi que l'on redoutera aussi longtemps que dureront la lune et

(1) Fritzsche, dans la suscription du chapitre II : Etiam stella, quam judaica disciplina sub Messiæ natales visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.

(2) Si dans Matthieu, 2,11, il est dit des mages : Προσήνεγκαν αὐτῷ... χρυσὸν καὶ λίβανον, il est dit dans Isaïe, 60, 6 (LXX) : Ἥξουσι, φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴσουσι. Le troisième présent, qui dans Matthieu consiste en σμύρνα, est dans Isaïe λίθος τίμιος.

le soleil, qui fera fleurir la justice, et en l'honneur de qui toutes les nations entonneront des louanges; ce roi peut donc s'entendre facilement du Messie; et le psaume en dit précisément, v. 10, 15, ce que dit Isaïe, chapitre 60, que les rois étrangers lui apporteront de l'or et d'autres présents. Ajoutons que, dans le passage d'Isaïe, la mention du pèlerinage de peuples étrangers vers Jérusalem est unie à la mention d'une lumière brillant au-dessus de cette ville (1), lumière qui pouvait facilement rappeler l'étoile de Balaam. En conséquence, puisqu'on avait, d'un côté, l'étoile messianique de Balaam sortie de Jacob, pour l'observation de laquelle des mages astrologues étaient les plus propres, et d'un autre côté une lumière brillant au-dessus de Jérusalem, vers laquelle des peuples lointains devaient venir apportant des présents, qu'y avait-il de plus naturel que de combiner ces deux données et de dire : A cause de l'étoile levée au-dessus de Jérusalem, des astrologues sont venus de loin avec des présents pour le Messie annoncé par l'étoile? Du moment que l'on eut l'étoile et les voyageurs qu'elle amène de contrées lointaines, on préféra faire complétement de cette étoile le guide immédiat de leur voyage et le fanal qui les précéda continuellement dans leur marche. Cette idée était très commune dans l'antiquité : d'après Virgile, une étoile, *stella facem ducens*, traça aux yeux d'Énée le symbole de son voyage des bords de Troie jusque dans l'Occident (2); des feux célestes conduisirent Thrasibule et Timoléon, et l'on prétendait qu'une étoile avait montré à Abraham lui-même le chemin de Moria (3). En outre, dans le passage d'Isaïe, la lumière céleste semblait guider, dans leur pèlerinage vers Jérusalem, ceux qui devaient apporter les présents; au moins l'expression figu-

(1) V. 1 et 3 : Surge, illuminare Jerusalem : quia venit lumen tuum, et gloria Domini super te orta est.

(2) *Æneid.* 2, 693 seq.

(3) Cela a été indiqué par Wetstein *sur ce passage.*

rée : *des peuples et des rois marcheront dans la lumière levée sur Jérusalem*, a pu aisément, plus tard, être entendue au sens propre selon l'esprit des rabbins. L'étoile ne conduit pas directement les mages à Bethléem, où Jésus se trouvait, mais elle les dirige d'abord sur Jérusalem : la cause en est peut-être dans le passage d'Isaïe, qui rattache à Jérusalem la lumière qui se lève et les voyageurs qui apportent les présents; mais le principal motif, c'est qu'on trouvait Hérode à Jérusalem ; or, qu'y avait-il de plus propre à déterminer l'ordre sanguinaire de ce prince que la nouvelle saisissante apportée par les mages qui avaient vu l'étoile du grand roi des Juifs?

Faire rendre un arrêt de mort par Hérode contre Jésus était dans l'intérêt de la légende chrétienne primitive. De tout temps, la légende a glorifié l'enfance des grands hommes par des tentatives de meurtre et de persécution. Plus était grand le danger suspendu sur leur tête, plus leur prix semblait s'accroître ; plus leur conservation était inattendue, plus se montrait visiblement toute l'importance que le ciel attachait à leur personne : aussi trouvons-nous cette particularité dans les récits de l'enfance de Cyrus par Hérodote, de Romulus par Tite-Live (1), et même encore plus tard dans le récit de l'enfance d'Auguste par Suétone (2). La légende hébraïque n'y a pas non plus manqué pour Moïse ; ce dernier récit, 2 Mos., 1, 2 (3), est très voisin des récits évangéliques en ceci, que des deux côtés l'arrêt de mort a été prononcé, non pas nominativement contre Moïse et Jésus,

(1) Hérod., 1, 108 seq. ; Tite-Live, 1, 4.

(2) Octav., 94 : Ante paucos quam nasceretur menses, prodigium Romæ factum publice, quo denuntiabatur regem populi romani naturam parturire ; senatum exterritum censuisse ne quis illo anno genitus educaretur ; eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus-consultum ad ærarium deferretur.

(3) Déjà Bauer (*Sur le mythique dans la première période de la vie de Moïse*, dans n. theol. Journal 13, 3) avait comparé, avec la conservation merveilleuse de Moïse, la conservation de Cyrus et de Romulus. La comparaison du massacre des innocents à Bethléem fut ajoutée par De Wette, *Kritik der mos. Geschichte*, S. 176.

mais d'une façon générale contre une classe d'enfants, dans le cas de Moïse contre tous les enfants mâles nouveau-nés ; dans le cas de Jésus contre tous les enfants de deux ans et au-dessous. A la vérité, d'après l'Exode, l'arrêt de mort prononcé ne s'adresse pas directement à Moïse, dont le Pharaon ne soupçonne pas la naissance, et qui ne se trouve qu'accidentellement mis en danger par cet ordre ; mais la tradition qui se forma au sein du peuple hébreu ne jugea pas que l'intention fût assez marquée, et en conséquence elle reçut, dès le temps de l'historien Josèphe, une tournure qui la rendit beaucoup plus semblable aux légendes de Cyrus et d'Auguste, et par conséquent au récit de Matthieu. Il y est dit, en effet, que le Pharaon fut déterminé à ordonner la mort de tous les enfants mâles par une communication de ses hiérogrammates (1), qui lui annoncèrent la naissance d'un enfant destiné à humilier les Égyptiens et à élever les Israélites. Les hiérogrammates jouent ici le même rôle que les interprètes des songes dans Hérodote, et les astrologues dans Matthieu. La légende ne tarda pas à imaginer que le père de la nation avait été, dès les premiers moments de sa naissance, mis, comme son législateur, en péril par les projets meurtriers d'un tyran soupçonneux. Pharaon avait joué à l'égard de Moïse le rôle d'ennemi et d'oppresseur; on attribua à Nemrod un pareil rôle à l'égard d'Abraham ; les sages chaldéens, dont l'attention fut éveillée par une étoile remarquable, déclarèrent au prince babylonien qu'il était né de Tharé un fils d'où devait sortir un peuple puissant ; et, sur cette déclaration, Nemrod prononce un arrêt de mort auquel Abraham échappe heureusement (2). Qu'y

(1) Joseph., *Antiq.*, 2, 9, 2 : Τῶν ἱερογραμματέων τις... ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ, τεχθήσεσθαί τινα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας τραφεὶς, ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον κτήσεται. Δείσας δὲ ὁ βασιλεὺς, κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνου κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ῥιπτοῦντας διαφθείρειν.

(2) Jalkut Rubeni (continuation du passage cité page 290, n. 1) : Dixerunt sapientes Nemrodi : Natus est Tharæ

a-t-il donc d'étonnant que le restaurateur de la nation, le Messie, trouve, comme le père et le législateur du peuple hébreu, un autre Nemrod , un autre Pharaon dans la personne d'Hérode ; que sa naissance soit annoncée par des sages au prince juif ; que ses jours soient menacés , dès le moment de sa naissance , par le tyran , et qu'il échappe heureusement à ses embûches ? La légende apocryphe n'a-t-elle pas eu de semblables raisons pour arranger à sa façon et introduire ce récit dans l'histoire de Jean-Baptiste ? Lui aussi est mis en danger par l'ordre sanguinaire d'Hérode ; il y échappe par un miracle qui entr'ouvre une montagne pour lui et pour sa mère, tandis que son père , qui ne veut pas révéler la retraite de l'enfant, est mis à mort (1).

La manière dont Jésus échappe aux poursuites d'Hérode est différente de celle dont Moïse, d'après l'histoire mosaïque, et Abraham, d'après la légende juive, échappent aux ordres lancés contre eux ; c'est en sortant du pays et en se réfugiant en Égypte qu'il échappe à la mort. On trouve aussi, dans la vie de Moïse, une fuite hors du pays ; mais ce n'est pas dans l'histoire de son enfance, c'est lorsque, devenu homme, il a tué l'Égyptien : poursuivi par Pharaon en raison de ce meurtre, il se retire dans la terre de Midian (2 Mos. 2, 15). La fuite du premier *Goel* ou libérateur a servi de type à la fuite du second ; notre texte même le montre expressément en mettant dans la bouche de l'ange qui invite Joseph à quitter l'Égypte et à retourner en Palestine, les mêmes paroles que celles qui motivent le retour de Moïse de Midian en Égypte (2). D'un autre côté, le choix

filius hac ipsa hora , ex quo egressurus est populus qui hæreditabit præsens et futurum seculum ; si tibi placuerit , detur patri ipsius domus argento auroque plena , et occidat ipsum. Comparez aussi le passage du livre arabe , dans Fabricius , *Cod. pseudepigr.*, l. c.

(1) Protev. Jacobi , c. 22 seq.

(2) 2 Mos., 4 , 19 , LXX : Βάδιζε, ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν.

Matth., 2 , 20 : Ἐγερθεὶς... πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ· τεθνήκασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου. Il faut remarquer ici que ce n'est que par le passage de l'Ancien Testament que l'on s'explique comment il se trouve, dans le passage de l'évangéliste, un pluriel, qui

de l'Égypte pour le lieu de refuge de Jésus s'explique de la façon la plus simple : le jeune Messie ne pouvait pas s'enfuir comme Moïse *de* l'Égypte. Pour ne pas perdre l'importance attachée à l'Égypte, antique retraite des partriarches, on renversa le rapport, et on le fit se réfugier *en* Égypte, pays qui, d'ailleurs, offrait, à cause du voisinage, l'asile le plus convenable pour quelqu'un qui s'enfuyait de Judée. On peut moins se servir, pour expliquer cette particularité, de la prophétie d'Osée, 11, 1, que cite notre évangéliste : *J'ai appelé d'Égypte mon fils*, ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου, car il n'est pas sûr que les Juifs aient rapporté ce passage au Messie, et là-dessus les preuves immédiates sont très incertaines (1) ; cependant, en comparant des passages comme ceux du psaume 2, 8, où les mots בני אתה, *tu filius meus*, ont été rapportés au Messie, on ne trouve pas incroyable qu'on ait donné une signification messianique aux mots d'Osée, לבני, υἱόν μου, *mon fils*.

Contre cette source mythique du récit, on a, dans ces derniers temps, élevé deux principales difficultés : d'abord, a-t-on dit, si c'est la prophétie de Balaam d'où est née l'histoire de l'étoile, pourquoi Matthieu, qui se plaît tant à montrer, dans la vie de Jésus, l'accomplissement de prophéties de l'Ancien Testament, ne dit-il pas un mot de l'accomplissement de celle-ci (2) ? Par la raison que ce n'est pas lui qui a composé cette histoire à l'aide des passages de l'Ancien Testament ; il l'a reçue, toute composée, d'autres qui ne lui indiquèrent pas en même temps où en était la source. Aussi, justement parceque plusieurs récits lui ont été transmis sans l'explication qui en donnait la clef, a-t-il lui-même essayé parfois de fausses interprétations ; et, pour la narration même du massacre des enfants, on en voit un exemple

ne convient pas ici. Voyez Winer, N. T. Gramm., S. 149. De plus, comparez 2 Mos., l. c., v. 20, avec Matth., v. 14 et 21.

(1) Voy., par ex., Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 209.

(2) Theile, zur Biographie Jesu, § 15. Anm. 9; Hoffman, S. 269.

dans le passage relatif aux pleurs de Rachel qu'il a mal compris (1). L'autre difficulté est celle-ci : Comment la communauté des judéo-chrétiens, parmi lesquels le mythe prétendu a dû se former, aurait-elle pu accorder aux païens autant d'importance qu'il leur en est accordé dans la personne des mages (2)? Comme si les prophètes, dans les passages cités, n'avaient pas déjà accordé cette importance aux païens; d'autant plus qu'en réalité cette importance est un hommage qu'ils rendent au Messie, une soumission qu'ils lui témoignent, toutes choses qui étaient conformes aux sentiments des judéo-chrétiens, sans parler même des circonstances particulières de l'entrée de ces païens dans le royaume du Messie.

Ainsi, le récit évangélique étant conçu d'une manière mythique, on n'y apprend, et c'est à cela que nous devons nous arrêter, aucun détail de la vie de Jésus : seulement nous y voyons une nouvelle preuve de la croyance précise à sa qualité de Messie, que Jésus laissa derrière lui, puisque la forme messianique fut donnée même à l'histoire de son enfance (3).

Reportons-nous maintenant encore une fois au récit de Luc, chap. 2, dans les points où ce récit est parallèle à celui de Matthieu. Nous avons déjà vu que le récit de Matthieu ne suppose pas que ce qui est raconté par Luc soit arrivé précédemment; encore moins peut-on soutenir la proposition inverse, et dire que les mages étaient venus avant les bergers. On se demande alors si, peut-être, les deux récits n'entendent pas raconter le même fait, tout en le présentant de deux manières différentes. Dans l'ancienne explication orthodoxe, qui était disposée à prendre l'étoile

(1) Comparez mes *Streitschriften*, 1, 1, S. 42 f.; George, S. 39.

(2) Neander, L. J. Ch., S. 27.

(3) Schleiermacher, *über den Lukas*, S. 47, regarde comme symbolique le récit des mages, etc., tout en dédaignant de prendre en considération les passages de l'Ancien Testament et autres qui sont relatifs à ce récit, mais il en est puni; car, pour l'explication du récit, tantôt il reste dans les généralités, tantôt il s'engage dans la fausse route.

de Matthieu pour un ange, il était facile de réunir cette étoile avec l'ange dont Luc parle, de telle sorte que l'ange apparu aux bergers de Bethléem dans la nuit de la naissance de Jésus aurait été pris dans le lointain, par les mages, pour une étoile placée au-dessus de la Judée (1) ; ainsi les deux récits seraient vrais sur le point essentiel. Dans ces derniers temps, on a supposé qu'un seul des deux récits était véritable, et que c'était celui de Luc ; on a représenté celui de Matthieu comme une refonte de l'autre, ornée et embellie. On prétend que l'ange avec la splendeur céleste dont Luc parle est devenu une étoile dans la tradition transformée recueillie par Matthieu, attendu que les idées d'anges et d'étoiles se confondaient dans la haute théologie des Juifs ; la même tradition a changé les bergers en sages de sang royal, attendu que, dans l'antiquité, les rois s'appelaient les pasteurs des peuples (2). Cette dérivation serait, en elle-même, invraisemblable à cause de son caractère artificiel, quand bien même il serait vrai, ce qui est ici supposé, que les récits de Luc portent le cachet de la vérité historique ; mais nous pensons avoir démontré le contraire, par conséquent nous avons sous les yeux deux récits qui ne sont pas plus historiques l'un que l'autre. Ainsi tout motif manque de faire sortir, par une interprétation forcée, le récit de Matthieu de celui de Luc, et de préférer cette interprétation à celle qui tire le premier, avec tant de simplicité, des passages de l'Ancien Testament et des opinions juives. Donc, ces deux descriptions de la première introduction de Jésus sont deux modifications du même thème, mais qui n'ont exercé l'une sur l'autre aucune influence immédiate.

(1) Lightfoot, *Horæ*, p. 202.

(2) Schneckenburger, *über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, S. 69 ff.

§ XXXVII.

Rapport chronologique de la visite des mages et de la fuite en Égypte, racontées par Matthieu, avec la présentation dans le Temple, racontée par Luc.

J'ai remarqué plus haut que les récits de Matthieu et de Luc, qui, dans le commencement, sont assez conformes l'un avec l'autre, se séparent ensuite complétement; l'un raconte la catastrophe tragique du massacre des innocents et de la fuite, l'autre la scène paisible de la présentation de l'enfant Jésus dans le Temple. Mettons de côté pour le moment le résultat de notre dernière recherche, qui a établi le caractère purement mythique du récit de Matthieu, et demandons-nous dans quel rapport chronologique cette présentation peut être avec la visite des mages et la fuite en Égypte.

De ces deux circonstances, une seule a une détermination chronologique précise, c'est la présentation dans le Temple, de laquelle il est dit qu'elle se fit au temps légal de la purification d'une mère (Luc, 2, 22), par conséquent, d'après 3 Mos. 12, 2—4, quarante jours après la naissance de l'enfant. La date de l'autre circonstance n'est pas également fixée; il est dit seulement que les mages arrivèrent, *Jésus étant né à Bethléem*, τοῦ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεέμ (Matthieu, 2, 1). L'évangéliste ne précise pas de combien leur arrivée suivit cette naissance; or, comme la visite des mages paraît être attachée immédiatement par ce participe à la naissance de l'enfant, ou tout au moins, comme rien d'important ne paraît être arrivé dans l'intervalle, quelques interprètes ont été conduits à penser que cette visite devait être placée avant la présentation dans le Temple (1). Cela admis, il y a deux alternatives : Ou bien la fuite en Égypte a

(1) Voyez, par exemple, Augustin, *de Consensu evangelist.*, 2, 5; Storr, opusc. acad., 3, p. 96 ff.; Süskind, dans *Bengel's Archiv*, 1, 1, S. 216 ff.

précédé la présentation dans le Temple, ou bien la visite des mages a précédé, il est vrai, cette présentation; mais la fuite l'a immédiatement suivie. Si l'on adopte ce dernier parti et que l'on enferme la présentation dans le Temple entre la visite des mages et la fuite, on s'embarrasse dans une grave difficulté, non seulement avec les expressions de Matthieu, mais encore avec l'enchaînement des faits. La même construction d'un participe qui avait servi à l'évangéliste pour rattacher, v. 1, à la naissance de Jésus l'arrivée des Orientaux, lui sert aussi à rattacher au départ des mages l'avertissement de s'enfuir (*les mages s'en étant retournés, voilà qu'un ange*, etc., ἀναχωρησάντων αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος, κτλ., v. 13). Donc, si l'on a cru devoir, en raison de cette construction, faire plus haut se suivre sans intervalle les circonstances qu'elle unit, la même construction doit empêcher ici d'intercaler un troisième fait entre la visite et la fuite. Quant à la chose en elle-même, on ne trouvera pas vraisemblable que, dans un moment où Dieu fait savoir à Joseph qu'il n'est plus à Bethléem en sûreté contre le mauvais vouloir d'Hérode, il ait été permis à ce même Joseph de venir à Jérusalem, c'est-à-dire de se jeter dans la gueule du lion. Dans tous les cas, les précautions les plus sévères auraient dû être recommandées à toutes les personnes intéressées, afin d'empêcher que la présence de l'enfant messianique à Jérusalem ne fût divulguée. Or, on ne trouve, dans le récit de Luc, aucune trace de cet incognito inquiet; loin de là, non seulement Siméon appelle, dans le Temple, l'attention sur Jésus, sans en être empêché soit par l'esprit divin, soit par les parents, mais encore Anne croit rendre service à la bonne cause en répandant autant que possible la nouvelle du Messie nouveau-né (Luc, 2, 28 seq. 38). Elle ne la répandait, il est vrai, que parmi des gens animés des mêmes sentiments (*elle en parlait à tous ceux qui attendaient la délivrance à Jérusalem*, ἐλάλει

περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προςδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἱερουσαλήμ), mais cela ne pouvait empêcher que le bruit n'en arrivât jusqu'au parti d'Hérode ; car plus l'ardeur *de ces gens qui attendaient la délivrance* fut excitée par une pareille nouvelle, plus l'attention du gouvernement dut s'éveiller, et plus Jésus fut exposé à tomber entre les mains d'Hérode qui le cherchait.

En tout cas, celui qui place la présentation dans le Temple après la visite des mages devrait aussi se décider à reculer cette présentation jusqu'après le retour d'Égypte ; mais cette supposition heurte aussi le texte des récits ; il faudrait, en effet, alors placer entre la naissance de Jésus et sa présentation dans le Temple les événements suivants : l'arrivée des mages, la fuite en Égypte, le massacre des innocents à Bethléem, la mort d'Hérode, le retour d'Égypte ; mais évidemment cela est beaucoup trop pour un intervalle de quarante jours. On serait donc réduit à admettre que la présentation de l'enfant et la première visite de l'accouchée au Temple auraient été reculées au delà du temps légal ; mais cela est contraire au texte de Luc ; car lorsqu'il dit : *Les jours de leur purification ayant été accomplis selon la loi de Moïse*, ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως, v. 22, il déclare positivement que la visite au Temple fut faite dans le temps légal. Mais peu importe que ce soit plus tôt ou plus tard ; d'après Matthieu, les parents de Jésus pouvaient, aussi peu après leur retour d'Égypte qu'immédiatement avant leur départ pour ce pays, songer à se rendre à Jérusalem. En effet, si Joseph, quittant l'Égypte, est averti de ne pas aller, de peur d'Archélaüs, dans la Judée, qui était gouvernée par ce prince, il lui était encore moins possible de se retirer à Jérusalem même, où Archélaüs faisait sa résidence.

Ainsi, aucune de ces deux façons ne permet de mettre la présentation dans le Temple après la visite des mages, et il

ne reste plus que l'autre alternative, à savoir : de placer, avec la majorité des interprètes (1), cette présentation, racontée par Luc, avant la visite des mages et la fuite, racontées par Matthieu; cette explication est aussi la plus naturelle, en ceci du moins qu'un plus long intervalle de temps est, dans Matthieu, indiqué, d'une façon médiate, entre la naissance de Jésus et l'arrivée des mages. En effet, Hérode fait égorger à Bethléem les enfants depuis l'âge de deux ans et au-dessous; bien que, pour être sûr de son fait, il ait dépassé la date fixée par les mages, cependant cela suppose que l'étoile était visible pour eux depuis plus d'un an. Or, le narrateur semble se représenter l'apparition de l'étoile comme contemporaine de la naissance de Jésus. Il faudrait donc se figurer ainsi l'ordre des événements racontés par les évangélistes : les parents de Jésus se rendirent d'abord de Bethléem, lieu de la naissance de l'enfant, à Jérusalem, pour y faire les offrandes légales; puis ils vinrent de nouveau à Bethléem, où, d'après Matthieu 2, 1 et 5, les mages les trouvèrent; de là ils s'enfuirent en Égypte, et, étant revenus de ce pays, ils se fixèrent à Nazareth. Dans cet arrangement, la première question qui se présente, c'est de savoir ce que les parents de Jésus, après la présentation dans le Temple, pouvaient avoir encore à faire à Bethléem, où ils n'avaient pas leur domicile, et où, dans l'intervalle de quarante jours, ils avaient dû terminer leurs affaires pour le recensement. Cette question, il faut en renvoyer l'examen plus loin; en attendant, le motif de nous décider, que nous trouverions dans la chose même, est pleinement remplacé par un motif que fournissent les paroles de l'évangéliste. En effet, Luc dit positivement, v. 39, qu'après l'accomplissement des rites légaux, les parents de Jésus retournèrent à Nazareth, qui était le lieu véritable de leur domicile,

(1) Parmi les modernes, par exemple, Hess, *Geschichte Jesu*, 1, S. 51 *ff.*; Paulus, Olshausen, sur ce passage.

et non à Bethléem, où ils n'avaient séjourné qu'en passant (1). Donc, si les mages vinrent après la présentation dans le Temple, ils durent trouver les parents de Jésus à Nazareth, et non, comme le dit Matthieu, à Bethléem. Ajoutons encore que, si réellement la présentation dans le Temple, avec tout l'éclat que durent faire les discours de Siméon et d'Anne, avait précédé l'arrivée des mages, la naissance de l'enfant messianique n'aurait pu être tellement ignorée à Jérusalem, que la nouvelle qu'en portèrent les mages y eût excité la confusion générale dont parle Matthieu (2, 3) (2).

Donc, si la présentation de Jésus dans le Temple ne peut avoir eu lieu ni avant ni après la visite des mages et la fuite en Égypte, et si la fuite en Égypte ne peut pas non plus avoir eu lieu avant ou après la présentation dans le Temple, il est impossible que l'une et l'autre soient arrivées; tout au plus peut-on admettre que l'une ou l'autre est un fait réel (3).

Pour échapper à ce dilemme dangereux, l'explication supranaturaliste s'est déterminée, dans ces derniers temps, à prendre plus de liberté, et, afin de sauver le reste, elle a sacrifié ce qu'elle ne pouvait plus conserver. Ni Luc n'a rien su de ce que raconte Matthieu sur l'enfance de Jésus, ni l'auteur de l'évangile grec de Matthieu (auteur différent

(1) Süskind, l. c., p. 222 : « Luc, en disant : *lorsqu'ils eurent tout fait selon la loi du Seigneur, ils retournèrent à Nazareth*, καὶ ὡς ἐτέλεσαν ἅποντα κατὰ τὸν νόμον Κυρίου, ὑπέστρεψαν εἰς Ναζαρὲτ, s'exprime comme celui qui veut dire, c'est-à-dire éveiller chez ses lecteurs l'idée que les parents de Jésus se rendirent immédiatement, et sans interposition d'un autre voyage, de Jérusalem à Nazareth. » Cela était même un motif pour lequel Suskind et d'autres préféraient intercaler, avant la présentation dans le Temple, la visite des mages et la fuite.

D'après Michaelis (Remarques à sa traduction, p. 379) le chemin de Jérusalem à Nazareth passe par Bethléem : *or, Bethléem est dans une direction opposée !*

(2) La même différence dans la fixation chronologique de ces deux événements se trouve aussi entre deux différents textes de l'Apocryphe : *Historia de Nativitate Mariæ et de infantia servatoris*. Voyez Thilo, p. 385, not.

(3) Cette incompatibilité des deux récits a été saisie de bonne heure par quelques adversaires du christianisme : Épiphane, *Hæres.*, 51, 8, à côté de Celse et de Porphyre, nomme encore un Philosabbatius.

de l'apôtre) n'a eu connaissance des particularités exposées par Luc; Neander se trouve forcé d'en convenir; mais il ne s'ensuit pas, ajoute-t-il, que les événements contenus dans les deux récits ne soient pas réellement arrivés (1). Par cette tournure, on échappe, il est vrai, aux difficultés qui sont dans le texte des évangélistes, mais on n'échappe pas à celles qui sont dans les choses mêmes. L'auteur du premier évangile raconte la naissance de Jésus, la visite des mages et la fuite, comme s'il n'y avait eu, dans l'intervalle, aucun changement de lieu; l'auteur du troisième évangile fait aller les parents de Jésus à Nazareth immédiatement après la présentation dans le Temple. Dans ces deux ordres de faits, on ne peut pas arguer de l'un des évangélistes contre l'autre, car il n'est pas permis de soutenir que des faits ne sont pas arrivés parce que des narrateurs éloignés ne les ont pas connus; mais, en prenant ces récits d'un autre point de vue, on trouve qu'il est invraisemblable qu'après la scène dans le Temple, la naissance de l'enfant messianique ait été aussi absolument ignorée à Jérusalem que le suppose la conduite d'Hérode lors de l'arrivée des mages; qu'il n'est pas croyable (si l'on renverse l'ordre des événements) que le ciel eût permis à Joseph de se rendre à Jérusalem avec l'enfant qu'Hérode cherchait tout à l'heure à faire égorger; qu'il est inconcevable enfin que les parents de Jésus, après la présentation dans le Temple, soient retournés à Bethléem (ce dont il sera parlé plus tard). Toutes ces difficultés, qui sont inhérentes à la chose même, et qui ne sont pas moindres que les difficultés inhérentes au texte, subsistent dans cette explication et en démontrent l'insuffisance.

Nous en restons donc au dilemme posé plus haut. S'il nous fallait opter, nous ne pourrions, en aucun cas, au point où nous sommes arrivés dans notre recherche, nous décider pour le récit de Matthieu contre celui de Luc; et, ayant

(1) Neander, L. J. Ch., S. 33, Anmerk.

reconnu le caractère mythique dans le récit de Matthieu, il ne nous resterait plus qu'à nous attacher, avec des critiques modernes (1), au récit de Luc et à sacrifier celui de Matthieu. Mais le récit de Luc n'est-il pas de même nature que celui de Matthieu? et, au lieu d'avoir à opter entre les deux, ne faut-il pas refuser à l'un comme à l'autre le caractère historique? C'est ce que va nous montrer l'examen subséquent.

§ XXXVIII.

La présentation de Jésus dans le Temple.

Le récit de la présentation de Jésus dans le Temple (Luc, 2, 22-38) semble au premier coup d'œil porter une empreinte tout à fait historique. Une double loi, l'une prescrivant à la mère un sacrifice de purification, l'autre commandant le rachat du fils premier-né, amène les parents de Jésus, avec l'enfant, à Jérusalem dans le Temple. Là ils trouvent un homme pieux, plein de l'attente du Messie et nommé Siméon. Plusieurs interprètes prennent ce Siméon pour le Siméon fils de Hillel, son successeur à la présidence du sanhédrin, et père de Gamaliel; quelques uns même l'identifient avec le Saméas de Josèphe (2) et attachent de l'importance à sa prétendue descendance de David, parce que cette descendance le fait parent de Jésus et aide à expliquer naturellement la scène suivante; hypothèse que l'expression dont se sert Luc pour le désigner, rend invraisemblable (3), car il n'aurait pas dit d'un personnage aussi connu : *un homme*, ἄνθρωπός τις. Mais, même sans cette hypothèse, il est facile d'expliquer d'une manière très naturelle la scène qui se passa entre les parents de Jésus et ce

(1) Schleiermacher, *über den Lukas*, S. 47; Schneckenburger, l. c.

(2) *Antiq.*, 14, 9, 4. 15, 1, 1 et 10, 4.

(3) *L'evangile de Nicodème*, c. 16, le nomme, à la vérité, *le grand maître*, ὁ μέγας διδάσκαλος; et le *Protévangile de Jacques*, c. 24, le fait prêtre ou même grand-prêtre. Voyez les variantes dans Thilo, *Cod. Apocr. N. T.* 1, p. 271. Comparez 203.

Siméon, et le rôle que la prophétesse Anne y joua. On n'a pas même besoin de supposer avec l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète* (1) que Siméon connaissait d'avance l'espérance qu'avait Marie d'enfanter le Messie; il faut seulement, avec Paulus et d'autres, se représenter la chose ainsi qu'il suit : Animé, comme beaucoup de personnes de ce temps, par l'attente de l'arrivée prochaine du Messie, Siméon acquiert, probablement en songe, la certitude qu'il le verra avant de fermer les yeux. Un jour donc il ne put résister au désir de visiter le Temple, et ce jour-là même Marie y présentait son enfant, dont la beauté attira tout d'abord Siméon. Lorsqu'elle lui eut découvert pleinement la descendance davidique de cet enfant, l'attention et l'intérêt de Siméon s'éveillèrent à un tel point que Marie n'hésita pas à lui révéler les espérances qui reposaient sur ce rejeton de l'ancienne maison royale, et les événements extraordinaires qui les avaient fait naître. Ces espérances, Siméon les embrasse avec confiance, et il exprime dans un langage inspiré son attente et ses craintes, qui, il en a la conviction, s'accompliront en cet enfant. Pour Anne, il est encore moins nécessaire d'admettre, avec l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète*, qu'ayant été une des femmes présentes à la délivrance de Marie, elle avait eu dès lors connaissance des espérances qui reposaient sur cet enfant. Elle venait d'entendre le discours de Siméon, et, étant animée des mêmes sentiments que lui, elle accorda son approbation à son langage.

Quelque simple que paraisse cette explication naturelle, elle n'est cependant pas moins forcée dans ce cas que nous ne l'avons trouvée dans d'autres; car, non seulement l'évangéliste ne dit nulle part que les parents de Jésus eussent

(1) 1 Thl., S. 205 ff. Hoffmann aussi (S. 276 f.) prétend qu'on ne peut expliquer les discours des deux vieillards qu'en supposant qu'ils connaissaient l'histoire de l'enfance.

communiqué quelque chose de leurs espérances extraordinaires à Siméon avant qu'il entamât son discours inspiré ; mais encore tout son récit tend à montrer que le pieux vieillard, en raison de l'esprit qui le remplissait, reconnut aussitôt l'enfant messianique, et c'est pour cela même que le narrateur insiste sur les relations de Siméon avec l'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, pour expliquer comment il put, sans communications antécédentes, reconnaître Jésus comme celui qui lui avait été promis, et prédire en même temps le cours de sa destinée. Tandis que notre évangile canonique met dans Siméon lui-même, mais en vertu d'un principe surnaturel, le signe qui fait reconnaître Jésus à ce vieillard, l'*Evangelium infantiæ arabicum* met ce signe dans la personne même de Jésus et dans sa présence (1), et ce livre apocryphe est plus dans l'esprit de la narration originale que l'explication naturelle, attendu qu'au moins il conserve le merveilleux. Mais remarquons qu'outre les raisons générales contre la possibilité des miracles, un miracle a, dans cette circonstance, une difficulté particulière : c'est qu'il n'est pas possible d'y trouver un but digne de l'intervention divine ; car on ne voit nulle part que cet événement de l'enfance de Jésus ait été un levier destiné à propager la croyance au Messie dans des cercles plus étendus. Il faudrait donc, et c'est aussi ce qu'entend l'évangéliste, v. 26-29, que le miracle n'eût eu d'autre but que Siméon et Anne, et que ce soit comme récompense de leur pieux espoir qu'il leur a été donné de reconnaître l'enfant messianique. Mais de justes idées sur la Providence ne permettent pas de croire qu'elle opère des miracles pour des fins aussi particulières.

On trouvera donc encore là un sujet de douter du caractère historique de la narration, d'autant plus que, d'après

(1) Cap. 6 : Viditque illum Simeon senex instar columnæ lucis refulgentem, cum domina Maria virgo, mater ejus, ulnis suis eum gestaret... et circumdabant eum angeli instar circuli, celebrantes illum, etc. : dans Thilo, p. 71.

ce qui a été dit jusqu'à présent, elle se rattache à des récits purement mythiques. Seulement, il ne faut pas s'arrêter à ce point, et dire que peut-être les véritables paroles de Siméon ont été les suivantes : Puissé-je, aussi vrai que je porte ici cet enfant, voir encore le Messie nouveau-né ! paroles auxquelles la légende, après l'événement, donna la tournure que nous voyons aujourd'hui dans Luc (1). Mais il faut signaler, dans le caractère de cette partie de l'histoire évangélique et dans l'intérêt de la légende chrétienne primitive, la cause pour laquelle de tels récits ont été mis en circulation. Quant au premier point, c'est-à-dire au caractère de cette portion de l'évangile, on ne méconnaîtra pas l'analogie qui existe entre cette scène de la présentation de Jésus dans le Temple et la scène de la circoncision de Jean-Baptiste, racontée par le même évangéliste : deux fois, en effet, grâce à l'inspiration de l'Esprit-Saint, Dieu est remercié de la naissance de ces sauveurs, là par l'organe du père, ici par l'organe d'un autre personnage pieux, et leur vocation future est annoncée prophétiquement. Cette scène a été rattachée une fois à la circoncision, une autre fois à la présentation dans le Temple; et ce semble un effet du hasard; mais, du moment que la légende avait ainsi glorifié la présentation de Jésus dans le Temple, sa circoncision, et c'est en effet ce que nous avons vu plus haut, ne devait donner lieu à aucune amplification.

Quant au second point, c'est-à-dire à l'intérêt que la légende avait de créer de pareils récits, il est facile de s'en faire une idée. Celui qui, étant homme, s'est si visiblement manifesté comme le Messie, celui-là, pensa-t-on, a dû, dès son enfance, avoir été reconnaissable comme tel pour un œil éclairé par l'Esprit-Saint; celui qui, plus tard,

(1) C'est ainsi que s'exprime E. F., dans le mémoire *Sur les deux premiers chapitres de Matthieu et de Luc*, dans Henke's Magazin, 5 Bd., S. 169 f. Une semblable demi-mesure se voit dans Matthæi, *Synopse der vier Evang.*, S. 3, 5 f.

se montra fils de Dieu par des paroles et des actions puissantes, celui-là, certainement, même avant de parler et de se mouvoir librement, a porté le sceau de la divinité. De plus, si des hommes, poussés par l'esprit de Dieu, ont serré de si bonne heure Jésus dans leurs bras avec amour et respect, l'esprit qui l'anima n'était pas, comme on le lui reprochait, un esprit impur ; et, si un prophète pieux a prédit, comme suite de sa haute vocation, les combats qu'il aurait à soutenir, et la douleur que son destin causerait à sa mère (1), ce n'était certainement pas le hasard, mais c'était un plan divin qui le conduisait par cet abîme d'abaissement sur le chemin de son élévation.

Cette explication résulte donc, positivement de la chose elle-même, négativement des difficultés que les autres explications présentent; et l'on doit s'étonner que Schleiermacher l'ait combattue, en disant que ce récit est trop naturel pour avoir été inventé (2); observation qui ne l'a pas empêché d'adopter une semblable explication pour l'histoire de la naissance de Jean-Baptiste. On doit s'étonner de même que Neander, en raison d'idées exagérées, prétende, contre la même explication, que le mythe aurait orné le récit en question de détails bien plus magnifiques. Bien loin, dit Neander, de raconter simplement pour la mère de Jésus une purification, et pour Jésus lui-même une rédemption, le mythe aurait intercalé une apparition angélique ou un avertissement céleste par lequel Marie ou les prêtres auraient été détournés d'un acte contradictoire avec la dignité de Jésus (3); comme si le christianisme de l'apôtre Paul, et à bien plus forte raison le judéo-christianisme d'où provien-

(1) Comparez, avec les paroles adressées par Siméon à Marie : Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (v. 35), comparez les paroles du psaume messianique de malheur, v. 21 : ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου.

(2) Schleiermacher, *über den Lukas*, S. 37. Comparez contradictoirement les observations présentées dans le § XVIII et les auteurs cités, p. 146, note 4.

(3) Neander fait ici (S. 24 f.), des amplifications apocryphes. comme plus haut des ornements poétiques, le caractère du mythe. L'un est aussi erroné que l'autre.

nent ces récits, n'avaient pas retenu l'idée du Christ comme *sujet à la loi*, γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal., 4, 4), et comme si Jésus lui-même ne s'était pas soumis au baptême, et justement dans Luc sans refus préalable de la part de Jean-Baptiste. La seconde remarque de Schleiermacher a plus de poids, à savoir, que celui qui aurait inventé l'histoire n'aurait pas posé, à côté de Siméon, Anne, dont même il n'est tiré aucun parti pour la poésie du récit, et n'aurait pas décrit avec exactitude les particularités de sa personne, tout en négligeant le personnage principal. Mais, faire proclamer la dignité de Jésus par la bouche de deux témoins, et, à côté du prophète, placer une prophétesse, ce sont là de ces symétries qu'aiment les légendes. La description détaillée de l'extérieur de la prophétesse peut avoir été prise à une personne réelle qui vivait encore, en réputation de piété, au temps de la formation de notre récit. Quant aux discours, celui de la femme est principalement destiné à propager la nouvelle, de même que celui de Siméon l'est à saluer l'enfant au moment de sa bienvenue dans le Temple ; et leurs propres paroles n'ont pu être rapportées, puisque tout se passa derrière la scène. Schleiermacher, qui a précédemment soutenu que l'évangéliste tenait son récit médiatement ou immédiatement de la bouche des bergers, prétend ici qu'il le tient de la bouche d'Anne, qu'il a décrite si exactement ; à quoi Neander donne son assentiment, et ce n'est pas le seul brin de paille jeté par Schleiermacher, auquel Neander cherche à s'accrocher dans les difficultés que suscite la critique moderne.

Ici encore, où le récit de Luc abandonne Jésus pour quelques années, se trouve une phrase finale sur la croissance prospère de l'enfant (v. 40) ; une phrase semblable est appliquée au point correspondant de la vie de Jean-Baptiste, et toutes deux rappellent une formule analogue dans l'histoire de Samson (Jud., 13, 24, seq.).

§ XXXIX.

Coup d'œil rétrospectif. — Divergences entre Matthieu et Luc, au sujet de la résidence primitive des parents de Jésus.

Jusqu'à présent, la confiance historique que méritent les récits évangéliques sur la descendance, la naissance et l'enfance de Jésus, a été attaquée à deux titres : d'une part, les récits en eux-mêmes contiennent bien des choses qui répugnent à la conception historique ; d'autre part, les narrations parallèles de Matthieu et de Luc s'excluent réciproquement ; il est impossible que tous deux aient raison ; l'un ou l'autre a nécessairement tort, et par conséquent tous les deux peut-être. Une de ces contradictions se prolonge depuis le commencement de l'histoire de l'enfance jusqu'au chapitre que nous avons atteint. Nous l'avons déjà rencontrée plusieurs fois, sans avoir pu cependant nous y arrêter, car ce n'est qu'à ce moment, où elle a produit tous ses effets, que nous possédons assez de renseignements pour l'apprécier convenablement. Cette contradiction est la divergence de Matthieu et de Luc au sujet de la résidence originaire des parents de Jésus.

Luc, dès l'abord, signale Nazareth comme la demeure des parents de Jésus ; c'est là que l'ange cherche Marie (1, 26), c'est là qu'il faut se représenter la *maison* de Marie, οἶκος (1, 56), c'est de là que les parents de Jésus se rendent à Bethléem pour le recensement (2, 4) ; dès que les circonstances le permettent, ils retournent à Nazareth comme à *leur ville*, πόλις αὐτῶν (v. 39). Ainsi, dans Luc, Nazareth est visiblement la demeure propre des parents de Jésus, et ils ne viennent à Bethléem que par une occasion fortuite et pour peu de temps.

Dans Matthieu, il n'est pas dit, dès le commencement, où demeuraient Joseph et Marie. D'après 2, 1, Jésus est né à Bethléem, et, comme il n'est aucunement question des

événements extraordinaires qui, d'après Luc, y avaient conduit ses parents, il semble que Matthieu fixe leur domicile primitif à Bethléem. C'est là qu'ils reçoivent la visite des mages, c'est de là qu'ils s'enfuient en Égypte, et, à leur retour de ce pays, ils veulent encore rentrer dans la Judée ; mais un avis extraordinaire leur indique Nazareth en Galilée (2, 22). Cette dernière particularité donne la certitude à ce qui n'était d'abord qu'une conjecture, c'est que Matthieu fixe, non, comme Luc, à Nazareth, mais à Bethléem, la résidence ordinaire des parents de Jésus, et qu'il se représente le départ pour Nazareth comme déterminé par des circonstances imprévues.

On glisse ordinairement, sans soupçon, sur cette contradiction ; la cause en est dans le mode de narrer propre à Matthieu; et, sur ce fondement, un commentateur récent a prétendu que cet évangéliste ne disait rien de différent de Luc touchant le domicile des parents de Jésus, attendu qu'il n'en disait rien du tout, n'ayant pas plus de souci de l'exactitude géographique que de l'exactitude chronologique. S'il a nommé, dit-on, la résidence postérieure des parents de Jésus et son lieu de naissance, c'est parce que des prophéties de l'Ancien Testament s'y rattachaient ; la résidence des parents de Jésus, avant sa naissance, n'ayant donné lieu à aucune citation semblable, Matthieu n'en a pas parlé ; silence qui, d'après sa manière de narrer, ne prouve pas qu'il ait ignoré ce domicile, ni même qu'il l'ait placé à Bethléem (1). Mais, quand même on accorderait que le silence de Matthieu sur la résidence première des parents de Jésus à Nazareth et sur les circonstances qui amenèrent sa naissance à Bethléem, ne prouve rien, cependant l'échange postérieur de Bethléem pour Nazareth devrait être énoncé de manière à indiquer ou du moins à laisser la possibilité de croire que Bethléem ne fut qu'un lieu de résidence tempo-

1) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 142 f

raire, et qu'en retournant à Nazareth ils retournèrent dans leur domicile véritable. Un pareil indice aurait été donné si Matthieu, après le voyage en Égypte, voulant expliquer le départ de Joseph pour Nazareth, faisait ainsi parler la vision que Joseph a en songe : Retournez maintenant dans la terre d'Israël, et même à Nazareth, votre résidence primitive, car vous n'avez plus rien à faire à Bethléem, attendu qu'est accomplie la prophétie où il était dit que l'enfant messianique naîtrait dans cette ville. Mais, puisque Matthieu, dit-on, ne tient pas aux localités, nous serons justes et nous ne lui demanderons pas un indice positif; nous ne lui demanderons qu'une chose négative, c'est qu'il ne rende pas absolument impossible d'admettre que Nazareth ait été la résidence ordinaire des parents de Jésus. Cette exigence serait satisfaite si le départ d'Égypte pour Nazareth n'était expressément motivé, et s'il était seulement dit que les parents de Jésus retournèrent dans la terre d'Israël d'après un avis venu d'en haut, et se rendirent à Nazareth. A la vérité, on aurait droit d'être surpris de trouver nommée tout d'un coup, et sans avertissement préalable, la ville de Nazareth au lieu de la ville de Bethléem, dont il avait été jusqu'alors question. C'est aussi ce que notre narrateur a senti, et, justement pour cela, il a donné, en détail, la raison du départ pour Nazareth (2, 22 seq.) Or, cette raison, il ne la donne pas comme il devrait le faire, s'il reconnaissait, avec Luc, Nazareth pour le domicile des parents de Jésus; mais il la donne d'une manière opposée, qui prouve invinciblement qu'il leur supposait un domicile autre que celui qui est indiqué par Luc; car, s'il ne fait pas aller en Judée Joseph revenant d'Égypte, il n'exprime pas d'autre motif que la crainte d'Archélaüs; bien plus, il attribue à Joseph une inclination à se rendre en Judée, inclination qui est incompréhensible si Joseph n'a été appelé à Bethléem que par le recensement, et qu'on ne peut expliquer qu'en le supposant précédem-

ment domicilié dans cette ville. Enfin, Matthieu n'indiquant comme motif de l'établissement à Nazareth que la crainte d'Archélaüs (et la perspective de l'accomplissement d'une prophétie), ne peut supposer une résidence originaire à Nazareth, car cette résidence originaire aurait été un motif décisif pour que Joseph y retournât, et il n'en aurait pas fallu d'autre pour l'y déterminer.

Ainsi la difficulté d'une conciliation de Matthieu et de Luc gît en ceci, que l'on ne peut comprendre comment les parents de Jésus, revenant d'Égypte, purent songer à aller de nouveau à Bethléem, si Bethléem n'était pas le lieu de leur résidence primitive. En conséquence, les efforts des commentateurs se sont surtout appliqués à imaginer des motifs qui aient pu produire, en Joseph et Marie, le désir de retourner dans cette ville. On rencontre, de très bonne heure, des tentatives de ce genre. Justin, martyr, se rattachant à Luc, qui, tout en signalant positivement Nazareth comme le domicile des parents de Jésus, ne suppose pas cependant que la ville de Bethléem soit complétement étrangère à Joseph et en fait le lieu d'origine de sa tribu, Justin, disons-nous, paraît indiquer Nazareth comme la résidence, et Bethléem comme le lieu de la naissance de Joseph (1); et Credner croit trouver dans ce passage de Justin la source et la conciliation des divergences de nos deux évangélistes (2). Mais d'abord ils ne sont nullement conciliés par là ; car si Nazareth reste toujours le lieu où Joseph avait sa maison, on ne voit aucun motif qui ait pu lui suggérer tout d'un coup, lors de son retour d'Égypte, l'idée de changer le lieu

(1) *Dial. c. Tryph*, 78 : « Joseph vint de Nazareth, *où il demeurait*, à Bethléem, *d'où il était*, pour se faire recenser, ἀνεληλύθει (Ἰωσὴφ) ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι. » Cependant on pourrait entendre les mots *d'où il était*, ὅθεν ἦν, comme désignant seulement le lieu de sa tribu, surtout si l'on réfléchit à l'addition de Justin : Car sa race était de la tribu de Juda, qui habite cette terre, ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.

(2) *Beitraege zur Einleit. in das N. T.* 1, S. 217. Comparez Hoffmann, S. 238, f., 277 f.

qui avait été jusqu'à ce moment sa résidence, pour le lieu de sa naissance, d'autant plus que, d'après Justin même, son premier voyage à Bethléem n'avait pas eu pour but un établissement dans cette ville et avait été uniquement déterminé par le recensement; or, ce motif manquait absolument lors du retour d'Égypte. Ainsi l'explication de Justin favorise Luc davantage et ne suffit pas pour concilier Matthieu avec lui. Encore moins peut-on croire que le dire de Justin ait été la source des récits de nos deux évangélistes; car on ne comprend pas comment le récit de Matthieu, où il n'est question ni de Nazareth comme résidence ni du recensement comme motif du voyage à Bethléem, pourrait provenir du passage de Justin, où ces deux faits sont articulés. D'ailleurs, là où, d'une part, on trouve deux récits divergents, et, d'autre part, un moyen terme insuffisant, il est certain que le moyen terme n'est pas la chose primitive, et que les deux récits divergents ne sont pas la chose dérivée; c'est la proposition inverse qui est la véritable; et déjà, à l'occasion des généalogies, nous avons appris à connaître la valeur que Justin ou ses autorités ont pour des conciliations de cette espèce.

Un essai plus sérieux de conciliation fait dans le livre apocryphe intitulé *Ev. de nat. Mariæ*, a été approuvé par plusieurs. D'après ce livre, la maison paternelle de Marie était à Nazareth; et, bien qu'elle eût été élevée dans le Temple à Jérusalem et qu'elle y eût été fiancée avec Joseph, néanmoins elle retourna, après les fiançailles, auprès de ses parents, en Galilée. Joseph, au contraire, non seulement était natif de Bethléem, comme Justin paraît vouloir le dire, mais encore il y avait sa maison, et il y mena Marie (1). Mais cette conciliation est maintenant trop favorable à Matthieu aux dépens de Luc; le recensement, avec ce qui y appartient, est abandonné et devait être abandonné; car, si Jo-

(1) C. 1, 8, 10.

seph est chez lui à Bethléem, et s'il ne va à Nazareth que pour chercher sa fiancée, ce n'est pas le recensement qui l'aurait appelé dans la première de ces deux villes, et il y serait revenu de lui-même après quelques jours d'absence ; surtout, s'il avait à Bethléem son ménage, il n'avait pas besoin, à son arrivée dans cette ville, de chercher une *hôtellerie*, καταλύμα, où même il ne trouva pas de place, et il aurait conduit Marie sous son propre toit. Aussi des commentateurs modernes, qui veulent profiter de l'issue offerte par l'apocryphe, mais qui ne veulent pas abandonner le recensement de Luc, admettent-ils que précédemment Joseph avait habité et travaillé à Bethléem, mais qu'il n'y avait pas possédé une maison proprement dite, et que, lorsque le recensement l'y rappela à l'improviste, il ne s'en était pas encore procuré une (1). Or, ce n'est ni comme domiciliés ni même comme étrangers qui veulent s'établir que Luc représente les parents de Jésus à Bethléem, mais c'est comme des gens qui ont l'intention de partir après avoir fait le séjour le plus court possible. Si, dans cette donnée, les parents de Jésus paraissent très pauvres, Olshausen, afin de concilier la divergence dont il s'agit ici, aime mieux les enrichir, et il dit qu'ils avaient des possessions aussi bien à Bethléem qu'à Nazareth ; qu'ils auraient pu s'établir dans l'une comme dans l'autre de ces deux villes ; mais que des circonstances inconnues les faisaient, après le retour d'Égypte, incliner vers Bethléem jusqu'au moment où un avertissement céleste tourna leurs pas d'un autre côté. Ce motif, que Olshausen laisse indécis, et qui faisait désirer aux parents de Jésus de s'établir à Bethléem, est précisé par d'autres commentateurs, Heydenreich, par exemple (2), qui disent qu'il leur parut convenable de faire élever dans la ville de David le fils de David qui leur était accordé.

(1) C'est ainsi que s'exprime Paulus, *Exeg. Handbuch*, 1, *a*, S. 178.

(2) *Ueber die Unzulæssigkeit der mythischen Auffassung* u. s. f. 1, S. 101.

Du moins ici il faudrait que les théologiens prissent exemple sur la sincérité de Neander jusqu'à avouer avec lui que Luc ne connaît ni ce dessein des parents de Jésus de se fixer à Bethléem, ni les causes qui les déterminèrent à y renoncer, et que Matthieu seul est instruit de cette particularité. Mais quelles sont donc les causes de ce prétendu changement de dessein que Matthieu sait indiquer? La visite des mages, le massacre des innocents, les visions en songe lors de la fuite, tous récits qui, cela est démontré, sont dépourvus d'un caractère historique, et qui, par conséquent, ne peuvent servir à motiver un changement de domicile de la part des parents de Jésus. D'un autre côté, Neander confesse que le rédacteur du premier évangile a pu ne rien savoir du motif particulier qui amena, suivant Luc, le voyage à Bethléem, et, par cette raison, prendre cette dernière ville pour le domicile originaire des parents de Jésus; et il ajoute qu'au fond, les deux récits peuvent être dans un accord réel, bien que les deux écrivains n'aient eu aucune conscience de cet accord (1). Mais nous demanderons comme plus haut : sur quoi Luc fonde-t-il le voyage à Bethléem? Sur le recensement, lequel, d'après nos recherches précédentes, est un appui aussi fragile pour le récit de Luc que le massacre des innocents avec ses suites l'est pour celui de Matthieu. Donc, il ne s'agit pas, non plus, ici de sauver les deux faits racontés, en accordant que l'un des narrateurs a ignoré ce que l'autre rapportait; car chacun d'eux a contre soi, non seulement l'ignorance de l'autre, mais encore l'invraisemblance de son propre récit.

Mais il faut encore distinguer plus exactement les faces isolées et les éléments des deux narrations. D'après ce qui a été observé plus haut, le changement de domicile des parents de Jésus dont parle Matthieu tient aux récits non historiques sur le massacre des enfants à Bethléem et sur la

(1) L. J. Ch.,

fuite en Égypte, de telle sorte que, sans cela, il n'y a plus aucun motif de changer de résidence ultérieurement; et nous passerons pour ceci du côté de Luc, qui fait résider les parents de Jésus dans le même lieu, après comme avant la naissance de l'enfant. Mais, d'un autre côté, l'assertion de Luc, qui dit que Jésus naquit en un lieu autre que celui où résidaient ses parents, tient à une donnée aussi peu historique, c'est-à-dire au recensement, donnée sans laquelle il ne reste plus aux parents de Jésus aucun motif d'entreprendre un aussi long voyage à l'approche des couches de Marie; nous inclinerons donc en ceci du côté de Matthieu, car il place la naissance de Jésus, non dans un lieu étranger, mais dans le domicile même de ses parents. Cependant, jusqu'à présent, nous n'avons obtenu qu'une conclusion négative, c'est que les assertions des évangélistes sont sans garantie lorsqu'ils prétendent que les parents de Jésus ont habité d'abord un lieu différent de celui où ils demeurèrent plus tard, et que Jésus est né ailleurs que dans le domicile habituel de ses parents. Cherchons maintenant une conclusion positive, et examinons quel a été réellement le lieu de sa naissance.

A cet égard, nous sommes tirés dans des directions opposées. En effet, le lieu de la naissance de Jésus, lieu où, d'après le résultat de notre examen, nous n'avons aucune raison de supposer que ses parents n'habitaient pas, est, dans les deux évangiles, Bethléem; et, d'autre part, le lieu de sa résidence postérieure, qu'une assertion sans garantie nous empêche seule, d'après les mêmes résultats, de considérer comme son domicile primitif, et par conséquent comme son lieu de naissance, est, dans les deux évangiles également, Nazareth. La contradiction est insoluble si les deux directions nous attirent avec autant de force l'une que l'autre; mais elle se résout dès qu'une des cordes casse et nous laisse suivre, sans obstacle, l'autre direction. Considérons

d'abord la valeur de l'assertion qui place la résidence postérieure des parents de Jésus dans la ville galiléenne de Nazareth. Elle ne s'appuie pas seulement sur les passages du second chapitre de Matthieu et de Luc, où il est dit que les parents de Jésus résidèrent à Nazareth après sa naissance, mais elle s'appuie sur une série non interrompue de données prises dans les évangiles et dans la plus ancienne histoire ecclésiastique. Le Galiléen, le Nazaréen était le nom perpétuel de Jésus. Philippe le présente comme Jésus de Nazareth à Nathanael, qui répondit à cette présentation en demandant : Quoi de bon peut produire Nazareth? (Joh. 1, 46 seq.). Nazareth est désigné, non seulement comme le lieu *où il était élevé*, οὗ ἦν τεθραμμένος (Luc, 4, 16), mais encore comme sa *patrie*, πατρὶς (Matth., 13, 34. Marc, 6, 1). Il est distingué dans le monde par le surnom de Jésus le Nazaréen (Luc, 18, 37), et il est invoqué sous ce nom par les démons (Marc, 1, 24). Même sur la croix, l'inscription le désigne comme Nazaréen (Joh., 19, 19), et, après sa résurrection, les apôtres annoncent partout Jésus de Nazareth (A. Ap., 2, 22), et ils font des miracles en son nom de Nazaréen (A. Ap., 3, 6). Ses partisans, encore longtemps après lui, furent appelés Nazaréens, et ce ne fut que plus tard que ce nom passa à une secte hérétique (1). Cette dénomination suppose, sinon que Jésus était natif de Nazareth, du moins qu'il y avait fait un séjour assez prolongé, séjour qui ne peut comprendre que la première période de sa vie passée au sein de sa famille, puisque Jésus, d'après des renseignements dignes de foi (Luc, 4, 16 seq. et les passages parallèles), n'a, pendant sa vie publique, séjourné que temporairement à Nazareth. Donc sa famille, et en particulier son père et sa mère, doivent avoir habité Nazareth pendant son enfance ; et, s'il est prouvé qu'ils y ont habité une fois, il faut admettre qu'ils y ont habité toujours, car

(1) Tertull. *Adv. Marcion.*, 4 ; 8. Epiph. *Hæres.*, 29, 1.

nous n'avons aucun motif historique d'admettre qu'ils aient changé de domicile, de sorte qu'une des deux assertions contradictoires a toute la solidité que l'on peut attendre de faits d'une antiquité si reculée et si obscure.

Cependant l'autre proposition, à savoir, que Jésus est né à Bethléem, ne repose pas seulement sur le premier chapitre de l'évangile, mais elle repose aussi sur une attente qu'autorise le passage d'une prophétie d'après laquelle le Messie naîtra à Bethléem (comparez le passage avec Matthieu, 2, 5 et suiv., Joh., 7, 42); mais cela même est un appui dangereux dont se passerait volontiers celui qui veut conserver comme un fait historique la naissance de Jésus à Bethléem; car, lorsque la relation de l'accomplissement d'un événement est précédée d'une longue attente de ce même événement, on est naturellement porté à soupçonner que le récit où l'on dit que la chose attendue est arrivée doit sa naissance à la croyance où l'on était que cette chose même arriverait. A plus forte raison, le soupçon serait-il justifié si cette attente était mal fondée; or, c'est ici le cas, car l'événement devrait avoir confirmé une fausse explication d'une prophétie. Ainsi ce fondement prophétique sur lequel on établit que Jésus est né à Bethléem ôte toute sa force au fondement historique qui pourrait se trouver dans le chapitre deuxième de Matthieu et de Luc, car le renseignement donné par les deux évangélistes, reposant sur l'explication de la prophétie, tombe avec elle. A part les deux motifs indiqués, on en cherche vainement un autre qui autorise à placer la naissance de Jésus à Bethléem; nulle part ailleurs il n'est question, dans le Nouveau Testament, de la naissance de Jésus dans cette ville; nulle part on ne trouve trace d'un rapport quelconque de Jésus avec ce lieu prétendu de sa naissance, et il ne fait pas même à Bethléem l'honneur de la visiter, honneur qu'il ne refuse pas à l'indigne Nazareth; nulle part il n'invoque le fait de sa nais-

sance dans cette ville comme preuve concomitante de son caractère messianique; et cependant il y est sollicité de la manière la plus précise, car plusieurs prennent ombrage de son origine galiléenne, et objectent que le Messie doit venir de Bethléem, la ville de David (Joh., 7, 42) (1). A la vérité, Jean ne dit pas ici que ces objections aient été exprimées en présence de Jésus (2); mais, puisque immédiatement avant (v. 39), rapportant un discours de Jésus, il y a joint la réflexion qu'alors l'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, n'avait pas encore été donné, il aurait été à propos d'ajouter ici aussi, par forme d'explication, que le peuple ne connaissait pas encore la naissance de Jésus à Bethléem. On trouvera une pareille observation trop insignifiante pour un apôtre tel que Jean; cependant une chose est certaine : il a eu *plusieurs fois* à parler de l'opinion où l'on était que Jésus était natif de Nazareth, et de la répulsion qu'excitait cette opinion; il aurait donc dû, s'il avait su que Jésus était né ailleurs, ajouter une remarque corrective; sans cela, par une fausse apparence, il faisait croire à ses lecteurs qu'il croyait aussi Jésus natif de Nazareth. Or, ce n'est pas seulement dans le passage cité plus haut qu'il est question de la répulsion excitée par l'origine nazaréenne de Jésus; ailleurs (1, 46 seq.) on voit Nathanael se récrier là-dessus, sans que l'opinion qu'il se forme soit rectifiée médiatement ou immédiatement; car, dans la suite, il n'apprend pas que cet homme de bien n'est réellement point de Nazareth; au contraire, on lui fait savoir que de Nazareth aussi quelque chose de bon peut provenir. Être né à Bethléem était une circonstance importante pour confirmer la croyance à son caractère messianique; donc, s'il était né dans cette ville, même d'une manière accidentelle, on ne comprend pas com-

(1) Comparez K. Ch. L. dans *Schmidt's Bibliothek*, 3, 1, S. 123 f.; Kaiser, *Biblioth. Theol.*, 1, S. 230.

(2) C'est sur quoi s'appuie, par exemple, Heydenreich, *Ueber die Unzulæssigkeit*, u. s. f. 1, S. 99.

ment les siens pouvaient l'appeler constamment Nazaréen, sans opposer à ce surnom, que ses adversaires prononçaient avec un accent de polémique, le titre honorable et apologétique de Bethléémite. Ainsi on est dépourvu de tout témoignage historique valable qui autorise à placer la naissance de Jésus à Bethléem. Des faits historiques positifs sont même contraires à cette opinion : il est certain, en effet, que les parents de Jésus ont habité Nazareth après sa naissance, et sans doute aussi auparavant, puisque nous n'avons aucun renseignement qui nous autorise à croire le contraire ; il est certain encore, en l'absence de toute indication contradictoire digne de foi, que Jésus n'est pas né dans un lieu différent du domicile de ses parents ; double certitude qui n'est pas conciliable avec le dire qui place sa naissance à Bethléem. Ce sera donc sans effort que nous renoncerons à cette dernière ville, et nous admettrons que, très vraisemblablement, il est né à Nazareth, puisque nous n'avons aucune trace sûre qui nous conduise ailleurs.

Sur ce point les deux évangélistes seraient dans le rapport suivant. Chacun d'eux, dans les circonstances accessoires, a raison et tort à moitié : Luc a raison de soutenir que le domicile antérieur des parents de Jésus est le même que leur domicile postérieur, et là Matthieu a tort ; Matthieu est dans le vrai lorsqu'il dit que le lieu de naissance de Jésus est le même que le lieu de résidence de ses parents, et là l'erreur est du côté de Luc. Quant au fond, Luc a pleinement raison en faisant demeurer à Nazareth les parents de Jésus, avant comme après la naissance de leur fils ; et Matthieu, qui dit qu'ils s'y établirent après la naissance de Jésus, n'énonce qu'un fait à moitié vrai ; mais, en soutenant que Jésus est né à Bethléem, tous deux ont décidément tort. Or, d'où vient tout ce qu'il y a de faux dans l'un et l'autre ? De l'opinion juive à laquelle ils cédèrent, que le Messie devait naître à Bethléem. D'où vient tout ce qu'ils

ont de vrai? Du fait qu'ils trouvèrent établi, que Jésus avait toujours passé pour Nazaréen. D'où vient enfin l'inégale proportion du vrai et du faux qui se voit dans tous les deux, et la prédominance que le faux a dans le récit de Matthieu? De la différente manière dont l'un et l'autre ont rattaché leurs récits aux prémisses établies plus haut. Deux points étaient à concilier : un fait historique, à savoir, que Jésus était connu comme Nazaréen, et une exigence prophétique d'après laquelle, comme Messie, il devait être né à Bethléem. Matthieu, ou plutôt la légende qu'il suivit, en raison de la tendance prédominante que l'on remarque dans cet évangile à appliquer les prophéties, présenta la conciliation de manière que la prophétie qui indiquait Bethléem l'emporta, que cette ville fut considérée comme le séjour primitif des parents de Jésus, et Nazareth comme un asile où ils ne furent conduits que par la marche ultérieure des choses. Au contraire, Luc, plus fidèle à recueillir les faits historiques, adoptant une modification de la légende ou modifiant lui-même la légende, mit l'importance prépondérante du côté de Nazareth, que lui donnait l'histoire; il en fit le domicile primitif des parents de Jésus, et leur séjour à Bethléem ne fut considéré que comme une résidence temporaire occasionnée par une circonstance fortuite.

Les choses étant ainsi, personne ne voudra ni laisser indécise avec Schleiermacher (1) la question de savoir dans quel rapport les deux récits sont avec le fait réel, ni, avec Sieffert (2), se décider exclusivement pour Luc (3).

(1) *Ueber den Lukas*, S. 49. Une semblable hésitation se voit dans Theile, *Zur Biographie Jesu*, S. 15.

(2) *Ueber den Usprung*, u. s. w., S. 68 f. u. S. 138.

(3) Comparez Ammon, *Fortbildung*, 1, S. 174 ff; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 24 f.; George, S. 84 ff. C'est un fait que différents narrateurs essaient différentes explications d'une même donnée et qu'ensuite les explications sont souvent réunies dans un seul et même livre. On en peut rapporter une foule d'exemples pris dans l'Ancien Testament. Ainsi la Genese donne trois dérivations du nom d'Isaac, comme il a été remarqué plus haut, p. 191; deux du nom de Jacob (25, 26; 27, 16); deux des noms d'Edom (25, 25; 25, 30) et de Bersaba (21, 31; 26, 33). Comparez De Wette, *Kritik der mos. Gesch.*, S. 110; 118 ff., et mes *Écrits polemiques*, 1, 1, S. 83 ff.

CINQUIÈME CHAPITRE.

PREMIÈRE VISITE DU TEMPLE ET ÉDUCATION DE JÉSUS.

§ XL.

Jésus, âgé de douze ans, dans le Temple.

L'évangile de Matthieu garde le silence sur tout l'intervalle écoulé depuis le retour d'Égypte des parents de Jésus, jusqu'à son baptême par Jean-Baptiste ; et Luc lui-même ne rapporte qu'une seule aventure dans le long espace compris entre sa première enfance et son âge viril : c'est la manière dont, à douze ans, il se comporta dans le Temple de Jérusalem (2, 41-52). Ce récit des commencements de la jeunesse de Jésus se distingue, d'après la juste remarque de Hesse (1), des récits relatifs à son enfance qui ont été examinés jusqu'ici ; et il s'en distingue en ceci : c'est que Jésus n'y joue plus un rôle simplement passif, mais qu'il y donne une preuve de sa haute destination. Et de tout temps on a attaché un prix particulier à cette preuve, qui nous montre le moment où Jésus prit conscience de tout ce qu'il était (2).

A l'âge de douze ans, où, d'après la coutume juive, l'enfant prenait part lui-même aux rites sacrés, Jésus, conformément à ce récit, fut amené à Jérusalem par ses parents, qui, ce semble, le conduisirent alors pour la première fois à la fête de Pâques. Le temps de la fête s'étant écoulé, les parents se mirent en route pour retourner chez eux. D'abord ils ne s'inquiétèrent pas de ne point voir leur fils avec eux, pensant qu'il était quelque part ailleurs dans la compagnie

(1) *Geschichte Jesu*, 1, S. 110.

(2) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 145 f.

des voyageurs ; ce ne fut qu'après avoir fait une journée de marche, et l'avoir vainement cherché auprès de leurs parents et connaissances, qu'ils retournèrent à Jérusalem pour avoir de ses nouvelles. Cette conduite des parents de Jésus peut surprendre ; on croit devoir leur supposer une surveillance attentive sur l'enfant céleste qui leur avait été confié, et l'on ne comprend pas qu'ils l'aient perdu si longtemps de vue : aussi leur a-t-on, de différents côtés, reproché de la négligence et l'oubli de leurs devoirs (1). Mais on trouvera naturel et juste que des parents n'aient pas tenu continuellement sous leurs yeux, avec une attention inquiète, un garçon de douze ans, ce qui, dans l'Orient, est autant que chez nous un garçon de quinze, et aussi formé de caractère que Jésus avait déjà dû se montrer (2). Si, au moment du départ, il n'était pas auprès d'eux, il aurait été inutile de le chercher dans le tumulte de la capitale encombrée d'une multitude d'étrangers, et de laisser partir, pendant ce temps, leurs compatriotes. Le meilleur parti était celui que prirent les parents de Jésus : c'était de suivre, après avoir attendu quelque temps, la caravane galiléenne, au milieu de laquelle ils avaient toute raison de supposer leur fils, puisqu'ils y avaient des *parents et amis*, συγγενεῖς καὶ γνωστούς (3).

Revenus à Jérusalem, ils trouvent, le troisième jour, leur fils dans le Temple, sans doute dans une des salles extérieures, et au milieu d'une assemblée de docteurs. Il était occupé à converser avec eux, et il excitait l'admiration générale (v. 45, seq.). D'après quelques indices, il semblerait qu'ici Jésus occupe, vis-à-vis des docteurs, une position supérieure à celle qui pouvait convenir à un enfant de douze ans. Déjà, le mot *assis*, καθεζόμενον (v. 46), a excité des

(1) Olshausen, l. c., S. 146.

(2) Hase, *Leben Jesu*, § 37 ; Heydenreich, *Über die Unzulæssigkeit*, u. s. f. 1, S. 103 ; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, S. 216 f.

(3) Voyez l'explication de Tholuck, l. c., S. 214 ff.

scrupules; car, d'après ce que les Juifs nous ont appris, ce ne fut qu'après la mort du rabbin Gamaliel, mort arrivée longtemps après, que les élèves des rabbins prirent l'habitude de s'asseoir; jusque-là, ils avaient été astreints à se tenir debout (1): mais cette tradition juive est douteuse (2). On a encore trouvé surprenant que Jésus ne fût pas seulement *auditeur*, ἀκούων, mais qu'il prît aussi la parole pour *interroger*, ἐπερωτῶν, et qu'il parût se comporter à l'égard des docteurs comme leur maître. A la vérité, c'est ce rôle que lui attribuent les évangiles apocryphes, d'après lesquels Jésus, dès avant l'âge de douze ans, embarrasse tous les docteurs par ses questions, et découvre à celui qui lui apprenait l'alphabet, la signification mystique des lettres; selon ces mêmes apocryphes, dans la visite du Temple, il met en discussion des questions controversées, telles que celle sur le Messie à la fois fils et seigneur de David (Matthieu, 22, 41, seq.), et aussitôt il résout toutes les difficultés (3). Sans doute, si les mots *interroger* et *répondre*, ἐρωτᾷν, ἀποκρίνεσθαι, devaient s'entendre comme si Jésus jouait dans cette scène le rôle de docteur, il nous faudrait, à cause d'une particularité si peu naturelle (4), suspecter le récit évangélique. Mais rien ne nous oblige à comprendre ainsi ces expressions; car, d'après la coutume juive, l'enseignement rabbinique était de telle sorte que non seulement les maîtres interrogeaient les élèves, mais encore les élèves interrogeaient les maîtres quand ils avaient besoin d'explication sur quelques points (5). Ici donc, nous pouvons admettre avec d'autant plus de vraisemblance des questions convenables à un enfant, que notre texte, non sans inten-

(1) Megillah, f. 21, dans Lightfoot, sur ce passage.

(2) Voyez, dans Kuinœl, *in Luc.*, p. 353.

(3) *Evangel. Thomæ*, c. 6, seq; dans Thilo, p. 288 seq.; et *Evang. infant. arab.*, c. 48 seq., p. 123 seq., dans Thilo.

(4) Olshausen regarde aussi cette particularité comme peu naturelle.

(5) Voyez les preuves (p. ex. *Hieros. Taanith*, 67, 4) dans Wetstein et Lightfoot, sur ce passage.

tion, ce semble, fait tomber l'admiration des docteurs, non pas sur les demandes, mais sur les *réponses* de Jésus, ἀποκρίσεις. C'était là, en effet, que Jésus pouvait le mieux se montrer élève intelligent; cependant Tholuck remarque avec raison, au sujet des demandes mêmes, que ce ne serait pas l'unique exemple où un élève d'un esprit indépendant, qui était âgé de douze ans, mais dont le développement égalait celui d'un enfant de quinze, aurait donné à songer à son maître. Et avec l'étroitesse et la superstition de plusieurs idées rabbiniques, on comprend facilement, ainsi que Hess le fait observer, que le sens droit de l'enfant ait, par de libres questions, mis les docteurs dans un embarras mêlé d'étonnement. Ce qui pourrait paraître plus difficile à admettre, c'est que le jeune Jésus ait été assis *au milieu des maîtres*, ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων; car ce qui convenait à un élève, l'apôtre Paul nous l'apprend (A. Ap. 22, 3), c'était de s'instruire *aux pieds* des rabbins, παρὰ τοὺς πόδας. Ceux-ci étaient placés sur des siéges, les élèves étaient assis par terre (1), mais ils ne prenaient pas place au milieu des maîtres. A la vérité, on croit pouvoir expliquer l'expression *au milieu*, ἐν μέσῳ, tantôt en disant qu'elle signifie seulement, être assis entre les maîtres, qui étaient placés dans leurs chaires, et *au milieu desquels* Jésus était *assis* par terre avec d'autres élèves (2), tantôt en disant qu'elle signifie *en compagnie des maîtres*, c'est-à-dire dans la synagogue (3). Mais, d'après le sens des mots, *être assis au milieu de gens*, καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν, paraît désigner sinon, comme Schœttgen le croit *in majorem Jesu gloriam* (4), une place d'honneur, au moins une situation égale à celle qu'occupent les autres (5). Or, que l'on trouve vraisemblable ou non, avec Tholuck, que les docteurs juifs

(1) Lightfoot, *Horæ*, p. 742.
(2) Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, a, S. 279.
(3) Kuinœl, l. c., p. 353.
(4) *Horæ*, 2, p. 886.
(5) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2,

aient fait asseoir auprès d'eux l'enfant remarquable, on aurait ici, au plus, une expression exagérée, employée par le narrateur, laquelle ne prouverait rien contre la vérité intrinsèque de son récit.

Ici le narrateur place le reproche que la mère de Jésus adresse à son fils retrouvé, en lui demandant pourquoi il n'a pas épargné à ses parents les mortelles inquiétudes de cette recherche; à quoi il répond (et cette réponse est, à vrai dire, le but de toute l'histoire) qu'ils auraient pu savoir qu'il ne fallait le chercher nulle part ailleurs que dans la maison de son père, dans le Temple (v. 48, seq.). Cette désignation de Dieu comme *père*, τοῦ πατρὸς, pourrait être prise d'une manière indéterminée, et signifier que Dieu est le père de tous les hommes, et par conséquent le sien. Mais on ne peut l'entendre ainsi, car le mot *de moi*, μου, empêche cette interprétation, puisque en ce sens on devrait attendre *de nous*, ἡμῶν, comme dans Matthieu, 6, 9; et ce qui l'empêche surtout, c'est que les parents de Jésus ne comprennent pas ce discours (v. 50); circonstance qui indique positivement que cette expression doit avoir un sens particulier. Or, ce sens ne peut être ici que le mystère de la messianité de Jésus, qui, en qualité de Messie, était *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ, dans une acception spéciale. Mais Jésus a-t-il commencé à avoir, dès sa douzième année, la conscience de sa qualité messianique? Cela pourrait paraître douteux de notre point de vue, à nous qui, ayant démontré le caractère purement mythique des récits de la naissance et de l'enfance, avons retranché toutes les causes externes, tant naturelles que surnaturelles, capables d'éveiller cette conscience dans l'enfant Jésus. Dira-t-on qu'une vocation particulière, comme, par exemple, celle d'un poëte ou d'un artiste, dépendant uniquement de dispositions internes qui se font sentir de bonne heure, peut se manifester très précocement? Mais une vocation qui s'applique aux affaires du monde, et dans laquelle

la réalité actuelle joue le rôle essentiel, telle qu'est, par exemple, la vocation de l'homme d'État, du général, du réformateur religieux, et par conséquent aussi du Messie, peut difficilement s'être jamais fait sentir d'aussi bonne heure chez l'homme même le plus heureusement né ; car elle exige la connaissance des circonstances contemporaines, connaissance qu'une observation prolongée et une expérience mûrie sont seules en état de donner. Cependant il faut ici faire une distinction : autre est la conscience de la vocation, conscience qui en embrasse, dans une claire réflexion, toutes les conditions, et qui ne peut être, en effet, que le fruit d'un âge plus avancé ; autre est le simple pressentiment immédiat qui dévoile, par des signes caractéristiques, quelquefois de très bonne heure, le germe essentiel de la vocation future et la force qui un jour le développera. Or, ce que l'enfant Jésus nous fait entendre ici n'est pas autre chose que ce simple prélude de l'âme ; encore loin de tout rapport plus précis avec la religion mosaïque, avec les prophètes, avec la hiérarchie, avec les sectes, avec les païens, etc., le sentiment intime qu'il a Dieu pour père, et qu'il est avec lui dans une communication intérieure d'esprit et de cœur, est le germe le plus naturel d'où, plus tard et avec plus de développement, devait sortir en Jésus la conscience de sa position messianique (1).

Il est dit, immédiatement après (v. 50), des parents de Jésus, qu'ils ne comprirent pas cette expression. Dans toute autre manière que la nôtre de concevoir l'histoire des premières années de Jésus, cela doit paraître fort surprenant, car l'ange annonciateur avait appris à Marie (Luc, 1, 32, 35) que son fils serait appelé, au sens propre, *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ ; et cette annonciation d'une part, de l'autre l'accueil brillant que l'enfant avait reçu lors de sa première présentation dans le Temple, pouvaient leur indiquer qu'il aurait

(1) Comparez Neander, L. J. Ch., S. 37 f.

quelque relation spéciale avec ce lieu sacré. Les parents de Jésus, ou du moins Marie, de laquelle il est dit, à diverses reprises, qu'elle avait conservé soigneusement dans son cœur les communications surnaturelles relatives à son fils, ne devaient pas être embarrassés un seul moment par le langage qu'il tenait alors. Mais aussi, dès la première présentation dans le Temple, l'évangéliste rapporte, v. 33, que les parents de Jésus avaient été surpris du discours de Siméon, par conséquent qu'ils ne l'avaient pas bien compris. Et quand l'évangéliste consigne le témoignage de cette surprise, ce n'est pas à propos du passage du discours de Siméon, où il est dit que leur enfant sera une cause non seulement d'*élévation*, εἰς ἀνάστασιν, mais encore de *chute*, εἰς πτῶσιν, et qu'un *glaive*, ῥομφαία, percera le cœur de la mère ; rien ne leur ayant encore été révélé sur cette partie de la vocation et de la destinée de Jésus, il aurait été naturel qu'ils s'en étonnassent ; mais c'est à propos des expressions de la joie du vieillard apercevant le Sauveur, qui servira à la glorification d'Israël et à l'illumination des *gentils*, ἔθνη, Siméon ne faisant ses dernières révélations qu'après la surprise témoignée par les parents. Et, de nouveau, remarquons que leur surprise ne porte pas non plus sur les relations que Siméon annonce entre Jésus et les païens ; en effet, elle aurait été mal placée, car les relations du Messie avec les païens se trouvent déjà dans l'Ancien Testament. Il ne reste donc plus, comme cause de leur surprise, que la révélation faite par Siméon du caractère messianique de l'enfant ; or, cette qualité de Messie leur avait été annoncée depuis longtemps par des anges, et elle avait été reconnue par Marie dans son cantique. Donc, s'il est incompréhensible plus haut que le langage de Siméon les ait étonnés, il ne l'est pas moins dans ce passage, les récits antécédents étant supposés historiques, que les paroles de Jésus ne leur soient pas intelligibles, et nous devons dire : s'il s'était passé précédemment des évé-

nements aussi extraordinaires que ceux qui sont rapportés par Luc lui-même, les parents de Jésus auraient compris les paroles de leur fils; or, ils ne les ont pas comprises, donc ces événements n'ont pas eu lieu. De notre point de vue, on conçoit sans peine que les parents n'aient pas entendu le sens de l'expression employée par leur fils, puisque la réponse qu'il leur fit était la première manifestation précise de sa nature supérieure. Mais on ne doit pas moins se demander si le témoignage de la surprise des parents est un trait véritablement historique, ou s'il n'a été ajouté par le narrateur évangélique que dans l'intérêt de son récit merveilleux; car c'est le propre de pareils récits d'en laisser les personnages dans une continuelle disposition à l'étonnement, de telle sorte qu'ils expriment leur surprise et déclarent ne pas comprendre non seulement à la première apparition de la merveille, mais encore à la seconde, à la troisième, à la dixième, tandis qu'ils devraient y être familiarisés depuis longtemps; et naturellement cette impossibilité prolongée de comprendre a pour but de donner d'autant plus de grandeur à la communication divine. Nous avons encore à faire une observation semblable : sans doute on croira facilement que la mère de Jésus ait gravé dans son esprit la scène du Temple, et que, le corps de l'enfant croissant heureusement, la croissance de son esprit n'ait été pas moins prospère; c'est, en effet, ce que portent deux remarques finales de l'évangéliste : l'une où il est dit que la mère de Jésus renferma dans son cœur toutes ces paroles (v. 51), et l'autre où il est dit que l'enfant continua à croître en âge et en sagesse (v. 52). Toutefois, malgré l'apparence naturelle de ces remarques, on peut se demander si elles sont, chez l'évangéliste, le résultat de renseignements et de retentissements historiques, ou plutôt si elles n'ont pas été formées sur le type de la légende héroïque des Hébreux, type auquel ces formules de conclusion et de transition

appartenaient, comme nous l'avons vu plus haut (1).

Ainsi, d'après ce qui précède, le récit de la première apparition de Jésus dans le Temple ne contient aucun trait historiquement invraisemblable; au plus présente-t-il quelques coups de pinceau que le narrateur y a ajoutés de son chef. Il n'est pas non plus, comme quelques uns des récits précédents, dans un rapport d'exclusion réciproque avec une autre narration. Si donc il n'est pas en contradiction avec un renseignement positivement historique dont il sera question plus tard, et dont nous ne pouvons encore nous occuper ici, il ne porte aucun signe qui le frappe d'un caractère non historique, excepté peut-être la circonstance de ne se trouver que dans un seul évangile, et de se trouver dans un chapitre où l'introduction d'éléments non historiques a été facile, et dont les portions considérées jusqu'ici sont en réalité purement mythiques. Mais cela est trop peu précis pour compromettre le caractère de notre récit. Exempt d'indices négatifs qui y trahissent un caractère non historique, il ne peut être ébranlé, quand même on signalerait un puissant intérêt dogmatique et poétique qui aurait été capable d'inspirer l'invention d'une pareille scène.

On sait en effet que, pour de grands hommes qui se sont distingués dans l'âge mûr par leur supériorité, on s'est complu à recueillir les premiers mouvements, les premiers préludes de leur intelligence, et là où l'histoire n'apprenait rien, on a imaginé des détails d'après la vraisemblance (2). On trouve en particulier beaucoup de preuves de cette tendance dans l'histoire et dans la légende hébraïques. Ainsi il est dit de Samuel, dans l'Ancien Testament, que dès son en-

(1) Voyez plus haut, p. 152 et p. 323. Comparez encore particulièrement : 1 Sam., 2, 26 (LXX) : Καὶ τὸ παιδάριον Σαμουὴλ ἐπορεύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων.

Luc, 2, 52 : Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

Comparez encore ce que Josèphe, *Antiq.*, 2, 9, 6, dit de la *grâce enfantine* de Moïse, χάρις παιδική.

(2) Comparez Tholuck, S. 209.

fance il avait eu une révélation divine et le don de la prophétie (1 Sam., 3). Quant à Moïse, sur l'enfance duquel se tait l'Ancien Testament, la tradition postérieure, que suivent Josèphe et Philon, savait raconter des témoignages frappants de son développement précoce. Si dans le récit évangélique l'enfant Jésus montre une intelligence au-dessus de son âge, Josèphe, d'après la légende, en rapporte autant de Moïse (1). Si Jésus s'écarte du vain tumulte de la ville mise en mouvement par la fête, et s'il trouve dans le Temple, auprès des docteurs, l'entretien qui lui convient le mieux, de même l'enfant Moïse était attiré, non par les jeux de l'enfance, mais seulement par des occupations sérieuses, et de bonne heure il fallut lui donner des maîtres auxquels il se montra bientôt supérieur, comme Jésus âgé de douze ans (2).

D'après la constitution spéciale des hommes dans l'Orient et d'après la coutume juive, la douzième année formait un point du développement auquel on aimait à rattacher des manifestations particulières du génie qui s'éveille. Dès cet âge en effet, comme chez nous dès l'âge de quatorze ans environ, le jeune garçon était considéré comme sorti de la période de l'enfance (3). En conséquence, la tradition admit, au sujet de Moïse, qu'à l'âge de douze ans il avait quitté la maison paternelle pour devenir un organe indépendant des révélations divines (4). Samuel, pour lequel l'Ancien Tes-

(1) Josèphe, *Antiq.*, 2, 9, 6 : Il avait une intelligence au-dessus de son âge : *Σύνεσις δὲ οὐ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ, κ. τ. λ.*

(2) Philo, *De vita Mos.*, Opp. ed. Mangey, vol. 2, p. 86 seq. : Il ne se complaisait pas comme un autre enfant aux jeux, aux ris et aux bouffonneries; mais, faisant preuve de pudeur et de gravité, il s'appliquait à écouter et à voir ce qui devait être utile à son âme. Des maîtres de différents lieux vinrent auprès de lui; mais en peu de temps il surpassa leur science, devançant l'enseignement par le fait de son heureuse nature : *Οὐχ οἷα κομιδῇ νήπιος ἥδετο τωθασμοῖς καὶ γέλωσι καὶ παιδιαῖς... ἀλλ' αἰδῶ καὶ σεμνότητα παραφαίνων, ἀκούσμασι καὶ θεάμασιν, ἃ τὴν ψυχὴν ἔμελλεν ὠφελήσειν, προσεῖχε. Διδάσκαλοι δ' εὐθὺς ἀλλαχόθεν ἄλλος, παρῆσαν..... ὧν ἐν οὐ μακρῷ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερέβαλεν, εὐμοιρίᾳ φύσεως φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.*

(3) Chagiga, dans Wetstein, sur ce passage : A XII anno filius censetur maturus. De même Joma f. 82, 1. Berachoth f. 24, 1; au contraire Bereschith Rabba, 63 (dans Wetstein) indique la treizième année comme l'année décisive.

(4) Schemoth R. dans Wetstein :

tament ne précise pas à quel âge le don de prophétie lui fut communiqué, avait, suivant la tradition postérieure, prophétisé dès sa douzième année (1). La tradition voulut encore que les sages jugements rendus par Salomon et par Daniel (1 Reg. 3, 23 seq.; Suzan., 45 seq.) l'eussent été dès la douzième année de ces personnages (2). Il serait bien possible que dans la première communauté chrétienne on eût fait le raisonnement suivant : Si, dans ces grands hommes de l'Ancien Testament, l'esprit qui les animait a donné des preuves d'activité dès la douzième année, il ne peut pas être demeuré caché plus longtemps dans Jésus; et si, dès cet âge, Samuel, Daniel et Salomon se sont montrés, les deux premiers, prophètes inspirés de Dieu, et le dernier, roi sage, ce qu'ils furent plus tard, Jésus doit également s'être manifesté dès lors dans le rôle de fils de Dieu et d'instructeur de l'humanité, rôle qui lui appartint dans la suite. En effet, Luc, cela est visible, n'omet aucune phase des premiers temps de la vie de Jésus sans la parer d'un éclat divin et de signes caractéristiques qui annonçaient l'avenir : c'est dans ce style qu'il traite la naissance; c'est d'une manière au moins significative qu'il nomme la circoncision; mais c'est surtout au sujet de la présentation dans le Temple qu'il se donne carrière; et l'on pourrait dire qu'il a voulu entourer aussi d'ornements convenables la dernière phase de développement que lui présentait

Dixit R. Chama : Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui, etc.

(1) Josèphe, *Antiq.*, 5, 10, 4 : Samuel, ayant atteint douze ans, prophétisa : *Σαμούηλος δὲ πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον, προεφήτευε.*

(2) Ignat. Ep. (interpol.) *ad Magnes.* c. 3 : Mais Salomon... étant sur le trône à l'âge de douze ans, fit ce redoutable et difficile jugement entre les femmes au sujet des enfants... Daniel, le sage, âgé de douze ans, fut saisi de l'esprit divin, et il convainquit ces vieillards sycophantes qui convoitaient la beauté d'une femme et portaient en vain des cheveux blancs : *Σολομὼν δὲ... δωδεκαετὴς βασιλεύσας, τὴν φοβερὰν ἐκείνην καὶ δυσερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶ κρίσιν ἕνεκα τῶν παιδίων ἐποιήσατο... Δανιὴλ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι, καὶ τοὺς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίου κάλλους ἀπήλεγξε.* Ce détail se trouve, à la vérité, dans un écrit chrétien; mais, en le comparant avec les données précédentes, on peut croire qu'il a été puisé dans une légende juive plus ancienne.

encore la jeunesse de Jésus d'après la coutume juive (1).

D'un autre côté cependant, bien que la légende ou la poésie ait souvent orné la jeunesse des grands hommes de semblables preuves d'un esprit précoce, il n'en est pas moins vrai qu'en certains cas ces preuves ont été réellement données; car naturellement un homme de génie se développe plus tôt qu'un homme ordinaire. Les exemples pris dans l'histoire de la jeunesse de nos grands esprits, poëtes, généraux, savants, sont connus (2). Et presque dans le même temps et dans le même lieu, on trouve un exemple de cette précocité, qui est très semblable au récit évangélique, et qui appartenant à la vie de Josèphe, homme d'un talent assez subalterne (3), sert, à l'égard de Jésus, d'argument *a minori ad majus*. La constitution morale et la position intellectuelle de Jésus ont été telles dans son âge viril, que l'on peut soutenir avec raison qu'elles furent les résultats, non d'une explosion tardive et soudaine, mais d'un développement successif et constant; or, dans le cours d'une pareille vie, notre récit s'encadre si convenablement, que la critique n'a pas le droit d'en contester la valeur historique.

§ XLI.

Sur l'existence extérieure de Jésus jusqu'au moment où commence sa vie publique.

Dans quelles conditions extérieures Jésus a-t-il vécu depuis le temps de la scène dont il vient d'être question, jusqu'au moment où son rôle public commença ? Là-dessus il

(1) C'est ainsi que s'exprime Kaiser, *Bibl. Theol.*, 1, 234. Gabler laisse subsister plus d'histoire, dans *n. Theol. Journal*, 3, 1, S. 39.

(2) Plusieurs exemples en sont indiqués par Tholuck, S. 221 f. 227 f.

(3) Vita, 2 : Étant encore enfant, vers l'âge de quatorze ans, j'étais loué de tous à cause de mon amour pour l'étude ; les grands-prêtres et les premiers de la ville venaient incessamment pour prendre auprès de moi des connaissances plus exactes de la loi : Ἔτι δ' ἄρα παῖς ὢν περὶ τεσσαρεσκαιδέκατον ἔτος διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ πάντων ἐπῃνούμην, συνιόντων ἀεὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τοῦ παρ' ἐμοῦ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέστερόν τι γνῶναι.

se trouve à peine un indice dans nos évangiles canoniques.

Voyons d'abord quelle était sa résidence. Une seule chose, à ce sujet, est dite expressément, c'est qu'il résida à Nazareth au commencement comme à la fin de cette période obscure. D'après Luc, 2, 51, Jésus, âgé de douze ans, y revint avec ses parents, et, d'après Matthieu, 3, 13, Marc, 1, 9, Jésus, âgé de trente ans (comparez Luc, 3, 23), en partit pour aller se faire baptiser par Jean. Ils semblent donc supposer que Jésus, dans l'intervalle, s'est tenu en Galilée, et, plus précisément, à Nazareth. Bien entendu, cela n'exclut pas des voyages, par exemple lors des fêtes de Jérusalem.

L'occupation de Jésus, dans les années de son enfance et de sa jeunesse, paraît, d'après une indication de nos évangiles, avoir été déterminée par le métier de son père, qu'ils désignent comme τέκτων (Matthieu, 13, 55). Ce mot grec, employé pour exprimer l'état de Joseph, est ordinairement pris dans la signification de *faber lignarius*, *charpentier* (1); quelques uns seulement, par des motifs mystiques, y ont trouvé un *serrurier*, *faber ferrarius*, un *ouvrier en or*, *aurarius*, et même un *maçon*, *cementarius* (2). Les ouvrages en bois qu'on rapporte qu'il exécutait sont de différentes grandeurs suivant les différents auteurs : d'après Justin et l'*Évangile de Thomas* (3), c'étaient des *charrues* et des *jougs*, ἄροτρα καὶ ζυγὰ, par conséquent des ouvrages en charronnerie; d'après l'*Évangile arabe de l'enfance*, c'étaient des portes, des vaisseaux pour la laiterie, des cribles et des coffres (4); une fois il fait même un trône pour le roi : ce sont par conséquent des ouvrages, soit de

(1) De là vient le titre d'un apocryphe arabe (d'après la traduction latine dans Thilo, 1, p. 3) : *Historia Josephi, fabri lignarii.*

(2) Voyez Thilo, *Cod. Apocr. N. T.* p. 368 et seq., not.

(3) Justin., *Dial. c. Tryph.*, 88; il fait exécuter ces ouvrages à Jésus, sans doute sous la direction de Joseph. Dans l'*Évangile de Thomas*, c. 13, c'est Joseph qui les exécute.

(4) Cap. 38 seq., p. 112 seq., dans Thilo.

menuisier, soit de layetier. Au contraire, le *Protévangile de Jacques* le suppose travaillant dans les *bâtiments*, οἰκοδομαῖς, et en fait par conséquent un charpentier (1). Or, Jésus, d'après une expression de Marc, paraît avoir pris part à cette occupation de son père; car, lorsque les Nazaréens demandent quel est ce Jésus, Marc ne met pas dans leur bouche la question suivante, comme Matthieu dans le passage parallèle : *N'est-ce pas le fils du charpentier?* Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; mais il y met celle-ci : *N'est-ce pas le charpentier?* Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων (6, 3). A la vérité, Celse, soutenant par raillerie que le docteur des chrétiens avait été *charpentier de son métier*, τέκτων ἦν τὴν τέχνην, Origène répondit que sans doute Celse avait oublié *que, dans aucun des évangiles reçus par les églises, Jésus lui-même n'est appelé charpentier*, ὅτι οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται (2). Le passage de Marc, cité plus haut, a, en effet, pour variante, *le fils du charpentier*, ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; et c'est ainsi qu'Origène a dû lire, si toutefois ce passage ne lui a pas complétement échappé. Cette leçon est préférée par quelques critiques modernes (3); mais déjà Bèze a dit avec raison à ce sujet : *Fortasse mutavit aliquis, existimans hanc artem Christi majestati parum convenire;* tandis que personne n'a pu avoir d'intérêt à faire le changement contraire (4). Des Pères de l'Église et des apocryphes ont supposé, d'après cette indication de Marc, que Jésus avait aidé son père dans son métier. Justin met une importance particulière à ce que Jésus ait fabriqué des charrues, des jougs ou des plateaux de balance comme symboles de la vie active et de la justice (5). D'après l'*Évan-*

(1) C. 9 et 13.
(2) *C. Cels.*, 6, 36.
(3) Fritzsche, *in Marc.*, p. 200.
(4) Voyez Wetstein et Paulus *sur ce passage;* Winer, *Realwörterbuch*, 1, S. 665, Anm.; Neander, L. J. Ch., S. 46 f. Anm.
(5) L. C. : Étant parmi les hommes, il fit, en ouvrages de menuiserie, des charrues et des balances, montrant ainsi

gile arabe de l'enfance, Jésus va avec Joseph dans les lieux où ce dernier avait de l'ouvrage, et il l'aide, c'est-à-dire que, lorsque Joseph fait quelque chose de trop long ou de trop court, Jésus, par un attouchement ou en étendant seulement la main, donne à l'objet la juste longueur, genre de coopération qui était utile au père nourricier de Jésus; car, suivant la remarque naïve de l'apocryphe, *il n'était pas fort habile ouvrier*, *nec admodum peritus erat artis fabrilis* (1), comme si, pour lui aussi, ce métier eût été trop vulgaire.

Indépendamment de ces descriptions apocryphes, beaucoup de raisons portent à croire que telle fut en effet l'occupation de la jeunesse de Jésus. Cela concorde aussi avec la coutume juive, qui voulait qu'un homme destiné à une carrière scientifique, ou, en général, à une occupation intellectuelle, apprît en même temps un métier. C'est ainsi que l'apôtre Paul, l'élève des rabbins, était simultanément un *fabricant de tentes*, σκηνοποιὸς τὴν τέχνην (A. Ap., 18, 3). Au point où nous ont conduit nos recherches, nous n'avons aucune connaissance historique des espérances et des projets extraordinaires que les parents de Jésus auraient pu avoir au sujet de leur fils. Rien donc n'est plus naturel que d'admettre que Jésus fut employé de bonne heure au métier de son père. En outre, les chrétiens avaient plutôt intérêt à repousser qu'à inventer cette opinion sur la première occupation de leur Messie, car elle leur attira plus d'une fois les railleries de leurs adversaires. C'est ainsi que Celse, comme nous l'avons vu plus haut, ne peut s'abstenir de faire une observation à ce sujet : aussi Origène prétend-il que nulle part le Nouveau Testament n'a qualifié Jésus de *charpentier*, τέκτων, et l'on sait quelle fut la question mo-

es symboles de la justice et de la vie ctive : Ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα ἠργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγὰ, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον.

(1) Cap. 38.

queuse de Libanius au sujet du fils du charpentier, question à laquelle l'événement seul a donné une réponse tellement accablante (1). A la vérité, une objection est possible, c'est que, pour admettre que Jésus *fit œuvres de charpentier*, τεκτονικὰ ἔργα, on semble n'avoir qu'une simple conclusion du métier du père au métier du fils, lequel avait fort bien pu apprendre un autre état; peut-être même tout ce qui a été dit sur le métier de Jésus et de Joseph provient-il de cette signification symbolique que Justin a attachée à l'ouvrage de leurs mains. Cependant la qualification de charpentier donnée à Joseph dans nos évangiles est sèche et brève; nulle part elle n'est employée, dans le Nouveau Testament, d'une façon allégorique; elle n'y est non plus l'objet d'aucun détail plus précis. On ne peut donc pas contester que Joseph n'ait été charpentier; quant à Jésus, on restera indécis sur la question de savoir s'il a ou n'a pas été de ce métier.

Dans quel état de fortune Jésus et ses parents se sont-ils trouvés? Beaucoup de dissertations ont été consacrées à cet objet. Des théologiens orthodoxes ont soutenu que Jésus avait vécu dans une pauvreté profonde, et ils l'ont soutenu par des motifs dogmatiques et esthétiques : d'une part, on voulait avoir, même en ce point, le *status exinanitionis*, et d'autre part on voulait rendre tout à fait frappant le contraste entre la *forme de Dieu*, μορφὴ Θεοῦ, et la *forme d'esclave*, μορφὴ δούλου. L'opposition qu'exprime l'apôtre Paul (Phil. 2, 6 seq.), et le terme dont il se sert en disant que le Christ *fut mendiant*, ἐπτώχευσε (2 Cor. 8, 9), caractérisent seulement la vie obscure et pénible à laquelle il se soumit après sa préexistence céleste et au lieu de prendre le rôle de roi attribué au Messie par l'imagination des Juifs; c'est un point qu'on peut encore regarder comme

(1) Theodoret. H. E. 3, 23.

accordé (1). Jésus a dit de lui-même (Matth., 8, 20), qu'il n'avait pas *où reposer sa tête*, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ, et ce langage ne signifie peut-être que le sacrifice volontaire qu'il fit de la jouissance tranquille des biens, pour se livrer à sa vie errante de Messie. Il ne reste donc plus qu'un renseignement (Luc, 2, 24), c'est que Marie offrit des colombes pour sa purification ; or, ce sacrifice est, d'après 3 Mos., 12, 8, le sacrifice des pauvres, et cela prouve du moins que l'auteur de ce chapitre ne s'est pas représenté les parents de Jésus dans une brillante position (2). Mais qui nous garantit que cet auteur n'a pas été, lui aussi, déterminé par des motifs non historiques à les supposer dans la pauvreté ? D'un autre côté, la proposition inverse, à savoir que Jésus ait été dans l'aisance, ne repose pas davantage sur des indices qui se puissent soutenir ; du moins nous n'invoquerons pas l'habit non cousu (3) dont parle Jean, 19, 23, avant d'avoir examiné de plus près ce qu'il en est de cet habit.

§ XLII.

Développement intellectuel de Jésus.

Les renseignements, qui étaient excessivement incomplets sur l'existence extérieure de Jésus pendant sa jeunesse, manquent presque absolument sur son développement intellectuel. Luc place, dans l'histoire de l'enfance, une phrase indécise et qui se répète sur ses progrès intellectuels et sa croissance en sagesse, mais elle ne nous apprend rien que nous n'eussions pu supposer. Quant aux espérances que ses parents avaient eues de lui dès avant sa naissance, quant aux sentiments que sa mère en particulier avait exprimés à cette occasion, il n'y a aucune conclusion à en tirer, car ces

(1) Voyez Hase, *Leben Jesu*, § 70 ; Winer, *Bibl. Realw.* 1, S. 665.

(2) Winer, l. c.

(3) C'est ce que font les deux théologiens nommés, l. c.

espérances et expressions prétendues sont dépourvues du caractère historique. Nous avons examiné tout à l'heure le récit qui représente l'apparition de Jésus dans le Temple à l'âge de douze ans; mais ce récit nous donne plutôt un résultat, c'est-à-dire le développement précoce et spécial de son sentiment religieux, qu'il ne nous révèle les causes et les conditions qui favorisèrent ce développement. Du moins Luc nous apprend, 2, 41 (ce qui va sans dire de tout pieux Israélite), que les parents de Jésus avaient l'habitude d'aller chaque année à Jérusalem pour la fête de Pâques. On peut donc croire que Jésus, depuis l'âge de douze ans, les y accompagna, et qu'il profita de l'excellente occasion de se former l'esprit au milieu du concours de Juifs et de judaïsants de tout pays et de toute opinion, d'apprendre à connaître l'état de son peuple et les faux principes des guides pharisiens, et d'étendre son regard au delà des bornes étroites de la Palestine (1).

Jésus reçut-il une instruction de rabbin, et, dans le cas de l'affirmative, jusqu'où cette instruction s'étendit-elle? Nos évangiles canoniques ne nous apprennent, non plus, rien là-dessus. De passages comme celui de Matthieu, 7, 29, où il est dit que Jésus avait enseigné, *non comme les scribes*, οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, il faut conclure simplement qu'il ne s'appropria pas la méthode des docteurs de la loi, mais il ne faut pas conclure qu'il n'avait pas reçu l'instruction d'un *scribe*, γραμματεύς. D'un autre côté, Jésus est appelé ῥαββὶ et ῥαββουνὶ, *mon maître*, non seulement par ses disciples (Math., 26, 25, 49; Marc, 9, 5. 11, 21. 14, 45; Joh., 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16; comparez 1, 38, 40, 50) et par ceux qui implorent son secours (Marc, 10, 51), mais encore le *chef* pharisien, ἄρχων, Nicodème (Joh. 3, 2) ne lui refusa pas ce titre. Cependant ce n'est pas une raison pour

(1) Paulus, *Exeg. Handbuch*, 1, a, S. 273 ff.

croire qu'il eût reçu l'instruction scolastique d'un rabbin (1), car la salutation de ῥαββὶ, *mon maître*, et le droit de faire leçon dans la synagogue (Luc, 4, 16 seq.), circonstance de laquelle on s'est aussi appuyé, n'étaient pas seulement le privilége des rabbins gradués, mais appartenaient à tout maître qui avait fait ses preuves (2). Les ennemis de Jésus, et il ne les contredit pas (Joh., 7, 15), lui reprochèrent *de n'avoir pas été instruit dans les lettres*, γράμματα μὴ μεμαθηκώς ; à en juger par l'étonnement qu'expriment les Nazaréens (Matth., 13, 54 seq.) en trouvant en lui une telle sagesse, il n'était pas à leur connaissance qu'il eût fait quelque étude. A ces raisons on ne peut guère opposer ce que Jésus dit de lui-même en se représentant comme le modèle d'un *docteur de l'Écriture*, γραμματεὺς, formé pour le royaume de Dieu (Matth., 13, 52) (3) ; car cette expression signifie un docteur de l'écriture en général et non un docteur formé par l'école. Enfin Jésus montre, il est vrai, dans le discours de la montagne (Matth., 5 seq.) et dans le discours contre les Pharisiens (Matth., 23) une connaissance exacte des traditions doctrinales des rabbins et de leur abus (4), mais il put l'acquérir par les fréquents discours des Pharisiens au peuple, sans suivre un cours de leçons auprès d'eux. Ainsi des données puisées dans les Évangiles et réunies ensemble, il résulte, en dernière analyse, que Jésus n'avait pas traversé formellement les degrés d'une école rabbinique. Pourtant il faut considérer qu'il a été dans l'intérêt de la légende chrétienne de représenter Jésus comme indépendant de docteurs terrestres : ces données du Nouveau Testament sont donc, à leur tour, sujettes à des doutes, et l'on peut se laisser aller à la supposition que Jésus n'avait peut-être pas été aussi complétement étranger

(1) Paulus, l. c., S. 275 ff., s'appuie sur ces circonstances.

(2) Comparez Hase, *Leben Jesu*, § 38 ; Neander L. J. Chr., S. 45 f.

(3) Paulus, l. c.

(4) Schœttgen invoque ces passages : Christus rabbinorum summus, dans *Horæ*, 2, p. 890 seq.

qu'on l'a prétendu à l'éducation littéraire de son peuple ; mais, en l'absence de renseignements authentiques, la question doit rester indécise.

Différentes hypothèses, plus ou moins indépendantes des renseignements fournis par le Nouveau Testament, ont été faites, dans les temps anciens comme dans les temps modernes, sur le développement intellectuel de Jésus ; elles se partagent en deux classes principales et opposées, suivant qu'elles appartiennent à l'opinion naturelle ou à l'opinion surnaturelle. En effet, l'opinion surnaturelle touchant la personne de Jésus a besoin de le représenter comme complétement unique dans son espèce, comme indépendant de toutes les influences extérieures et humaines, comme son seul précepteur ou plutôt comme enseigné de Dieu. Ainsi toute supposition qui tendait à faire croire qu'il avait emprunté et appris quelque chose dut être repoussée positivement, et par conséquent il fallut mettre dans le jour le plus éclatant les difficultés qui s'opposèrent au développement naturel de Jésus (1); et, pour exclure plus sûrement toute réceptivité, on fut enclin à signaler aussitôt que possible, dans Jésus, une spontanéité telle que nous la trouvons chez lui dans l'âge mûr. Cette activité spontanée est double : théorique et pratique. Quant au côté théorique, c'est-à-dire sagesse et connaissance, la tendance à mettre aussitôt que possible en lumière l'intelligence active de Jésus se manifeste dans les passages apocryphes qui ont été en partie cités plus haut et qui dépeignent Jésus dépassant ses maîtres longtemps avant sa douzième année : car, d'après un de ces livres, il avait parlé dès le berceau et s'était déclaré fils de Dieu (2); mais aussi le côté pratique, c'est-à-dire cette activité d'un ordre supérieur qui fut attribuée à Jésus dans les

(1) C'est ce que fait, par exemple, Reinhard, dans son livre intitulé *Plan de Jésus.*

(2) *Evangel. infant. arab.*, c. 1, p. 60 seq. dans Thilo, et les passages de ce même évangile et de l'*Évangile de Thomas*, qui ont été cités § XL.

années subséquentes et qui consiste dans l'accomplissement des miracles, est placé par les évangiles apocryphes dans sa première enfance et dans sa jeunesse. L'*Évangile de Thomas* ouvre, dès la cinquième année de Jésus, le récit de ses miracles (1), et l'*Évangile arabe de l'enfance* remplit le voyage d'Égypte d'une foule de miracles, que la mère de Jésus opère à l'aide des couches de son enfant ou de l'eau qui a servi à le laver (2). Les miracles que, d'après ces apocryphes, fait Jésus enfant et jeune garçon, sont, les uns analogues à ceux du Nouveau Testament, guérisons de malades et résurrections de morts; les autres sont complétement différents du type qui règne dans les évangiles canoniques, car ce sont des punitions extrêmement révoltantes qui frappent de paralysie ou même de mort quiconque contrarie en quoi que ce soit l'enfant Jésus (3), ou des imaginations complétement extravagantes, par exemple la vie donnée à des moineaux formés avec du limon (4).

L'opinion naturelle a eu un intérêt opposé qui s'est manifesté de bonne heure parmi les adversaires juifs et païens du christianisme, et qui a été d'expliquer, conformément aux lois de la causalité, l'apparition de Jésus, c'est-à-dire de l'expliquer d'après des apparitions semblables plus anciennes et contemporaines, et, par conséquent, de faire ressortir tout ce dont il dépendit et tout ce qu'il reçut. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, le sol spirituel était encore, parmi les païens comme parmi les Juifs, un sol surnaturel. A cette époque, quand on reprochait à Jésus de devoir sa connaissance et ses facultés d'apparence miraculeuse, non pas à lui-même et à Dieu, mais à une communication extérieure, on ne prétendait pas qu'il eût reçu d'autres hommes, par la voie ordinaire de l'instruction,

(1) Cap. 2, p. 278. Thilo.

(2) Cap. 10 seq.

(3) Par exemple, l'*Évangile de Thomas*, c. 3-5. L'*Évangile arabe de l'enfance*, c. 46 seq.

(4) *Evang. Thomæ*, c. 2. *Evangel. inf. arab.*, c. 36.

une habileté et une sagesse tout humaine ; ce n'était pas la forme que l'imputation devait prendre alors, et dans ce temps et sur ce sujet il ne pouvait être question de l'influence naturelle que les hommes exercent les uns sur les autres ; mais à une influence divine et surnaturelle on opposa une influence monstrueuse et démoniaque, et l'on reprocha à Jésus d'avoir appris la magie dans sa jeunesse pour opérer ses miracles. De très bonne heure, on rattacha cette inculpation au voyage de ses parents en Égypte, cette ancienne patrie de la magie et des sciences occultes, et on la trouve, en effet, sous cette forme, aussi bien dans Celse que dans le Talmud. Celse fait dire entre autres choses à un Juif que Jésus s'était mis au service pour un salaire dans l'Égypte, qu'il avait su y apprendre quelques artifices de sorcellerie, et qu'à son retour il s'était orgueilleusement donné pour un dieu (1). Le Talmud en fait l'élève d'un membre du Sanhédrin juif, et suppose qu'il voyagea en Égypte avec cet homme, et qu'il en rapporta, en Palestine, des formules de magie (2).

L'explication purement naturelle du développement intellectuel de Jésus ne pouvait être conçue que dans les temps modernes. Maintenant, Jésus s'est-il formé exclusivement sur l'un des éléments que fournissait son époque, ou est-il le produit de l'action simultanée de tous ces éléments? Tient-on, en face de ces actions extérieures, compte des dispositions intérieures et de la vocation spontanée de

(1) Orig., *C. Cels.*, 1, 28 : Καὶ (λέγει) ὅτι οὗτος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας, κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθεὶς, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπανῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν, καὶ δι' αὐτὰς θεὸν αὐτὸν ἀνηγόρευσε.

(2) Sanhedr. f. 107, 2 : — *R. Josua f. Perachja et* ישו (*Jesus*) *Alexandriam Ægypti profecti sunt...* ישו (*Jesus*) *ex illo tempore magiam exercuit, et Israelitas ad pessima quævis perduxit.* C'est un anachronisme considérable; car ce Josua Ben Perachja a vécu un siècle auparavant. Voyez Jost, *Geschichte der Isr.*, 2, S. 80 ff. u. 142 der Anhænge. Schabbath, f. 104, 2 : Traditio est, R. Elieserem dixisse ad viros doctos : Annon f. Satdæ (id est Jesus) magiam ex Ægypto adduxit per incisionem in carne sua factam? Voyez Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 697 seq.; Eisenmenger, *Entedecktes Judenthum*, 1, S. 149 f.

Jésus, ou bien laisse-t-on trop dans l'ombre ces conditions? Tels sont les points sur lesquels se partage principalement l'explication naturelle.

Dans tous les cas, la base du développement intellectuel de Jésus a été dans les écritures sacrées de son peuple. Les discours qui ont été conservés dans les évangiles portent témoignage qu'il les avait étudiées avec zèle, et qu'il y avait pénétré profondément. La source de ses sentiments comme Messie paraît être dans Isaïe et dans Daniel. C'étaient surtout les écritures des prophètes ainsi que les Psaumes, qui portaient l'esprit vers une religion spirituelle, et qui l'élevaient au-dessus du particularisme du commun des Juifs.

Parmi les éléments d'instruction qui se trouvaient alors dans la patrie de Jésus, il faut compter les trois sectes qui se partageaient la vie spirituelle de ses contemporains. Les Pharisiens, combattus plus tard avec tant de force par Jésus, paraissent ne pouvoir être considérés que comme ayant agi sur lui négativement; cependant, à côté de leur attachement aux traditions, de leur pédantisme légal, de leur bigotisme et de leur hypocrisie qui inspiraient à Jésus de la répulsion, ils avaient la croyance aux anges et à l'immortalité; ils admettaient uniformément un développement continu de la religion juive après Moïse; et c'étaient là autant de points auxquels Jésus se rattachait. Mais ces opinions n'étaient propres aux Pharisiens que dans leur opposition contre les Saducéens, et du reste elles leur étaient communes avec tous les Juifs orthodoxes : ainsi il faudra s'en tenir à penser que l'influence de la secte pharisienne sur le développement de Jésus a été essentiellement négative.

Dans ses discours il manifeste moins d'opposition contre le saducéisme, avec lequel il est même d'accord pour rejeter la tradition et l'hypocrisie des Pharisiens : aussi quelques savants ont-ils voulu trouver, pour lui, une école dans cette

secte (1). Mais cet accord contre les aberrations des Pharisiens est purement négatif, et il part, chez Jésus, d'un tout autre principe que chez les Saducéens. Il est d'ailleurs mis complétement dans l'ombre par le contraste que la disposition de Jésus et sa manière d'envisager le monde forment avec leur froideur religieuse et leur incrédulité à l'immortalité de l'âme et à l'existence des esprits. Il est vrai qu'une polémique contre les Saducéens ne se manifeste pas dans les évangiles, mais il est facile de s'en rendre raison : cette secte exerçait peu d'influences sur les cercles avec lesquels Jésus était immédiatement en contact ; elle avait ses partisans dans les rangs élevés de la société (2).

Une seule des sectes juives alors existantes peut faire naître sérieusement la question de savoir s'il ne faut pas lui attribuer une influence décisive sur le développement de Jésus et sur son apparition : c'est la secte des Esséniens (3). Dans le siècle dernier, on aimait beaucoup à dériver le christianisme de l'essénisme ; non seulement des déistes anglais, et, parmi les Allemands, Bahrdt et Venturini, mais encore des théologiens comme Stæudlin, partagèrent cette opinion (4). A l'époque de la franc-maçonnerie et des ordres secrets, on se complaisait à ranger aussi dans cette catégorie le plus ancien christianisme. En même temps, rien ne semblait plus propre que le mystère d'une loge essénienne pour expliquer la disparition soudaine de Jésus après les scènes brillantes de son enfance et de sa jeunesse, et, plus tard, après sa résurrection. De même encore, outre le précurseur Jean-Baptiste, on considéra comme des membres de la confrérie essénienne les deux hommes qui parurent

(1) Par exemple, Des Côtes, *Schutzschrift fur Jesus von Nazaret*, S. 128 ff.

(2) Neander, L. J. Ch., S. 39 ff.

(3) Voyez Josèphe, B. j. 2, 8, 2-13. *Antiq.* 18, 1, 5. Comparez Philon : *Quod omnis probus liber*, et son livre *De vita contemplativa*.

(4) Cette opinion est développée avec réflexion dans Stæudlin, *Geschichte der Sittenlehre Jesu*, 1, S. 570 ff., et d'une manière romanesque dans l'*Histoire du grand prophète de Nazareth*, 1er volume.

sur la montagne de la transfiguration, et les anges habillés de blanc qui se montrèrent sur son tombeau et qui apparurent sur la montagne de l'ascension, et l'on expliqua aussi plusieurs cures de Jésus et des apôtres par les traditions médicales des Esséniens. Indépendamment de ces idées favorites d'un temps passé, il y a véritablement quelques traits essentiels qui paraissent indiquer une relation plus étroite entre l'essénisme et le christianisme. Au premier rang, il faut placer la défense de prêter un serment et la communauté des biens. A la défense de prêter serment se rattachaient essentiellement la fidélité, l'esprit de paix et l'obéissance pour toute autorité; à la communauté des biens, le mépris des richesses et la coutume de voyager sans aucunes provisions. Ces traits et d'autres, tels que les repas sacrés faits en commun, le rejet des sacrifices sanglants et de l'esclavage, ont tant de ressemblance avec le christianisme, que déjà Eusèbe considérait comme des chrétiens les Thérapeutes égyptiens, analogues aux Esséniens (1). Mais, à côté, il y a des différences très essentielles qu'il ne faut pas négliger : nous n'y compterons pas, si l'on veut, *le mépris du mariage*, ὑπεροψία γάμου, attendu que Josèphe ne l'attribue qu'à une partie des Esséniens; mais leur ascétisme, la rigueur avec laquelle ils célébraient la fête du sabbat, les purifications et d'autres usages superstitieux, leur attachement au nom des anges, et surtout le mystère qu'ils affectaient, leur esprit monacal, rétréci et exclusif, tout cela était étranger et même opposé aux tendances de Jésus. En outre, il n'est nulle part question des Esséniens dans le Nouveau Testament. La contribution de cette secte au développement de Jésus doit donc être bornée à l'influence incertaine qu'ont dû exercer sur lui les relations qu'il a pu avoir çà et là avec des Esséniens (2).

(1) H. E., 2, 16, seq.

(2) Comparez Bengel, *Bemerkungen über den Versuch, das Christenthum aus dem Essenismus abzuleiten*, dans

Des éléments non judaïques, ou du moins extra-palestins, ont-ils agi aussi sur Jésus? Des païens établis dans la *Galilée des gentils*, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, il y avait difficilement quelque chose à apprendre, si ce n'est de la patience, lorsqu'on avait des rapports fréquents avec eux. Mais, dans les fêtes de Jérusalem, on rencontrait non seulement des Juifs étrangers qui, comme les Alexandrins et les Cyrénaïques par exemple, y avaient des synagogues (A. Ap., 6, 9), mais encore des païens remplis de piété (Joh., 12, 20), et la fréquentation de ces derniers a contribué à agrandir l'horizon de Jésus et à spiritualiser ses idées. Cela est conforme, comme je l'ai déjà remarqué plus haut, à toute la vraisemblance historique (1).

Mais pourquoi, en l'absence de renseignements positifs, chercher péniblement des traces incertaines d'une influence que les éléments de culture existants au temps de Jésus ont pu exercer sur lui, et pourquoi surtout écarte-t-on, d'un autre côté, ces recherches avec tant d'anxiété? Il faut toujours que le génie fasse tomber une étincelle pour allumer la flamme qui jettera la statue dans le moule; et, quelle que fût la masse de matériaux spirituels préparés d'avance, l'intervention de Jésus ne sera ni d'une explication plus facile ni d'un mérite moins grand. Jésus aurait-il épuisé toutes les sources d'instruction de son temps, il n'en est pas moins vrai que, chez les grands hommes, une faculté compréhensive de recevoir n'est que le revers de leur puissante faculté d'agir. Qu'il doive à l'essénisme, à l'alexandrinisme, à toutes écoles et tendances que l'on voudra, bien plus que ce que nous pouvons indiquer (et encore avec combien d'incertitude!), aucun de ces éléments ne suffisait, même de loin, pour faire une révolution dans le monde; et le ferment né-

Flatt's Magazin, 7, S. 126 ff.; Neander, L. J. Ch., S. 41 ff.

(1) Cette donnée est exagérée dans Bahrdt, *Briefe über die Bibel*, *zweites* Bdchn., 18ter, 20ster Brief und ff. 4tes Bdchn., 49ster Brief.

cessaire à une si grande œuvre, il n'a pu le puiser que dans les profondeurs de son âme (1).

Mais il n'a pas encore été question de l'apparition d'un homme qui, d'après nos évangiles, a influé de la manière la plus décisive sur le développement du rôle de Jésus, je veux parler de Jean-Baptiste. Il n'est fait mention, dans les évangiles, de l'action de cet homme qu'au moment du baptême et de l'apparition de Jésus sur la scène publique. En conséquence, ce qui le regarde, lui et ses rapports avec Jésus, étant étranger à cette première section, formera le début de la seconde.

(1) Comparez Paulus, l. c., 1, a, 273 ff.; Planck, *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung*, 1, S. 84; De Wette, *Bibl. Dogm.*, § 212; Hase, L. J., § 38; Winer, *Bibl. Realw.*, S. 677 f.; Neander, L. J. Ch., S. 38 ff.

DEUXIÈME SECTION.

HISTOIRE DE LA VIE PUBLIQUE DE JÉSUS.

PREMIER CHAPITRE.

RELATIONS DE JÉSUS AVEC JEAN-BAPTISTE.

§ XLIII.

Rapport chronologique entre Jean-Baptiste et Jésus.

Tous les évangiles parlent du rôle joué par Jean-Baptiste Le second et le quatrième n'en fixent pas l'époque. Le premier donne une date qui n'est pas précise ; le troisième, une date qui le semble beaucoup.

D'après Matthieu, 3, 1, Jean-Baptiste se montre en qualité de prédicateur de pénitence *en ces jours*, ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, c'est-à-dire, si l'on voulait rattacher rigoureusement cette désignation à ce qui a été rapporté immédiatement auparavant (2, 23), vers le temps où les parents de Jésus se fixèrent à Nazareth et où Jésus était encore un enfant. Nous apprenons par ce qui suit que Jésus vint auprès de Jean-Baptiste pour se faire baptiser ; par conséquent, entre cette première apparition de Jean-Baptiste, qui coïnciderait avec l'enfance de Jésus, et l'époque où il baptisa Jésus, il faudrait intercaler une série d'années pendant lesquelles Jésus serait devenu assez mûr pour prendre part au baptême de Jean. Mais la description de la personne et du rôle de Jean-Baptiste est si brève dans Matthieu, on lui attribue une position si peu indépendante, son action a si évidemment pour terme Jésus, qu'il n'a certainement pas été dans l'intention de l'évangéliste de supposer que, pendant une longue série d'années, Jean-Baptiste avait prêché la réforme religieuse. Incontestablement, Matthieu entend que Jean-Baptiste trouva promptement le but et le terme de sa mis-

sion dans le baptême donné à Jésus. Ainsi, entre l'apparition de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus, c'est-à-dire entre le verset 12 et le verset 13 du 3e chapitre de Matthieu, il ne nous est pas permis de supposer le long intervalle dont, dans tous les cas, nous aurions ici besoin. Il ne nous reste donc plus qu'à placer ce laps de temps entre la fin du second chapitre et le commencement du troisième, c'est-à-dire entre l'établissement des parents de Jésus à Nazareth et l'apparition de Jean-Baptiste. On peut supposer avec Paulus que Matthieu a intercalé ici un fragment d'un morceau sur Jean-Baptiste, où il était question des circonstances de sa vie qui précédèrent immédiatement son rôle public, et où l'on continuait, avec toute raison, par les mots *en ces jours*, ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, formule de transition que Matthieu conserva tout en supprimant ce à quoi elle se rapportait (1); ou bien, on peut entendre, avec Süskind, ces mots comme indiquant, non l'époque de l'établissement des parents de Jésus à Nazareth, mais la continuation de leur séjour en ce lieu (2); ou bien, enfin, on peut expliquer avec vraisemblance l'expression *en ces jours*, comme l'expression hébraïque correspondante, בימים ההם par exemple, 2 Mos., 2, 11, et la rapporter à l'époque de l'établissement à Nazareth, de telle sorte qu'en prenant les mots *en ces jours* dans un sens large, on puisse les entendre de choses arrivées quelques trente ans après (3). Toujours est-il, quelle que soit celle de ces explications qu'on adopte, que Matthieu ne nous apprend, sur l'époque de l'apparition de Jean-Baptiste, rien de plus que ce renseignement tout à fait indécis, à savoir qu'elle est placée dans l'intervalle compris entre l'enfance et l'âge adulte de Jésus.

Luc donne des synchronismes divers pour l'époque de

(1) *Exeget. Handb.*, 2, a. S. 46. Son avis est partagé par Schneckenburger, *über den Ursprung des ersten kanon. Evang.*, S. 30.

(2) Vermischte Aufsætze, S. 76 ff. Comparez Schneckenburger, l. c.

(3) De Wette u. Fritzsche z. d. St.

l'apparition de Jean-Baptiste, la plaçant au temps de l'administration de Pilate en Judée, au temps du gouvernement d'Hérode Antipas, de Philippe et de Lysanias, dans les autres parties de la Palestine, au temps de la grande-prêtrise d'Anne et de Caïphe, mais il la met d'une manière précise dans la quinzième année du règne de Tibère, ce qui, en comptant depuis la mort d'Auguste, répond à la vingt-huitième et à la vingt-neuvième année de notre ère (3, 1, 2) (1). Cette dernière fixation de date, qui est très précise, s'accorde avec les autres dates données précédemment, et qui le sont moins. Elle s'accorde même avec celle où, à côté de Caïphe, Anne est nommé comme grand-prêtre; car, d'après Jean, 18, 13, et les Actes des Apôtres, 4, 6, cet ancien grand-prêtre conserva, même après sa déposition, une influence toute spéciale, surtout lorsque son gendre Caïphe fut entré en fonctions. Une seule exception est à faire, c'est au sujet de Lysanias, placé comme tétrarque de l'Abilène du temps d'Hérode Antipas et de Philippe. A la vérité, Josèphe parle d'une *Abila de Lysanias* Ἀβίλα ἡ Λυσανίου, et il cite un certain Lysanias comme maître de Chalcis au pied du Liban; le territoire d'Abila étant dans le voisinage, ce Lysanias en fut sans doute aussi le maître; mais, trente-quatre ans avant la naissance de Jésus Christ, il avait été mis à mort par les instigations de Cléopâtre; et ni Josèphe ni aucun auteur qui a écrit sur cette époque, ne parlent d'un autre Lysanias (2). Ainsi, le règne de ce Lysanias, non seulement tomberait plus de soixante ans avant la quinzième année de Tibère, mais encore il dépasserait de beaucoup les autres périodes mises par Luc dans un rap-

(1) Voyez Paulus, l. c., S. 336

(2) Je réunis ici tous les passages de Josèphe relatifs a Lysanias et a son territoire avec les passages parallèles de Dion Cassius : *Antiq.* 13, 16, 3. 14, 3, 2. 7, 8.—*Antiq.* 15, 4, 1. B. j. 1, 13, 1 (Dion Cassius, 49, 32). — *Antiq.* 15, 10, 1-3. B. j. 1, 20, 4 (Dion Cassius, 54, 9). — *Antiq.* 17, 11, 4. B. j. 2. 6, 3.—*Antiq* 18, 6, 10. B. j. 2, 9, 6 (Dion Cassius, 59, 8). — *Antiq.* 19, 5, 1. B. j. 2, 11, 5. — *Antiq.* 20, 5, 2. 7, 1. B. j. 2, 12, 8.

port synchronique avec cette quinzième année. On a donc supposé que Luc parlait ici d'un descendant de cet ancien Lysanias, d'un Lysanias postérieur qui avait possédé le territoire de l'Abilène sous Tibère, mais dont Josèphe n'avait point fait mention à cause de sa moindre renommée (1). A la vérité, on ne peut pas prouver ce que Süskind demande pour que cette explication soit réfutée, à savoir, que Josèphe aurait nécessairement parlé de ce Lysanias postérieur si un tel personnage avait existé ; pourtant il faut dire que cet historien a eu plus d'une occasion de le faire, et c'est ce que Paulus a montré d'une manière satisfaisante. Par exemple, lorsque Josèphe, venant aux temps du premier et du second Agrippa, désigne Abila comme l'*Abila de Lysanias*, ἡ Λυσανίου, il aurait dû au moins se souvenir, à ce propos, qu'il n'avait parlé que du premier Lysanias et qu'il n'avait encore rien dit du second dont l'Abilène tenait le surnom qu'elle portait, attendu que ce prince la possédait alors (2). Si donc le second Lysanias n'est pas autre chose qu'une fiction historique, ce qu'on a proposé en place (3) n'est pas non plus autre chose qu'une fiction philologique. Il est dit, en effet, d'abord : *Philippe..... étant tétrarque de l'Iturée*, Φιλίππου..... τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας κ. τ. λ.; puis il est dit ensuite : *et Lysanias étant tétrarque de l'A-*

(1) Suskind, *Vermischte Aufsätze*, S. 15 ff., 93 ff.

(2) Tholuck pense avoir trouvé dans Tacite un exemple tout à fait correspondant. Cet historien (Ann. 2, 42) rapporte la mort d'un roi des Cappadociens, Archélaüs (an de Jésus-Christ 17), et cependant (Ann. 6, 41) il parle de nouveau d'un Archélaüs, Cappadocien, comme souverain des Clites (an de Jésus-Christ 36). Il faudrait donc ici, dit Tholuck, faire la même conjecture historique, à savoir : qu'il y a eu deux Archélaüs Cappadociens (S. 203 f.). Mais, quand le même historien, après avoir consigné la mort d'un homme, parle plus tard d'un autre qui porte le même nom, et lui donne même une position différente, ce n'est pas une conjecture, c'est un fait clairement historique, qu'il y a eu en effet deux personnages. Il en est tout autrement du cas de Lysanias. Deux écrivains différents nomment chacun un Lysanias, et le mettent à deux époques distinctes. C'est donc une conjecture que d'admettre qu'il y a eu deux Lysanias; conjecture d'autant moins historique, qu'il est plus manifestement invraisemblable que l'un des deux écrivains eût gardé le silence sur le second Lysanias, si dans le fait il y en avait eu un.

(3) Michaelis, Paulus, *sur ce passage;* Schneckenburger, dans *Ullman's und Umbreit's Studien*, 1833, 4 Heft. S. 1056 ff ; Tholuck, S. 201 ff.

bilène, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος. Or, il est impossible d'entendre ce passage comme si ce Philippe avait régné aussi sur l'Abilène; car, dans ce cas, le mot *étant tétrarque*, τετραρχοῦντος, n'aurait pas été répété (1), et l'article τῆς aurait dû être placé devant Λυσανίου, si l'auteur n'avait pas voulu être mal compris. Il ne reste donc rien autre chose que de croire que l'auteur lui-même s'est trompé. Comme l'Abilène était encore, dans un temps postérieur, dénommée l'*Abilène de Lysanias*, ἡ Λυσανίου, d'après le nom du dernier roi de la dynastie précédente, il en aura conclu qu'il y avait encore un prince de ce nom, tandis que, dans le fait, l'Abilène, ou appartenait à Philippe, ou était soumise à la domination immédiate des Romains (2).

Le renseignement chronologique que donne le passage de notre évangéliste ne concerne immédiatement que Jean-Baptiste. Quand plus tard (v. 21 seq.) Luc vient à parler de Jésus, on ne trouve plus une date semblable; il est dit seulement de Jésus, qu'au moment de son entrée dans la vie publique, ἀρχόμενος, il était âgé d'environ trente ans, ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα. L'évangéliste garde le silence sur la date, de même que, par une omission inverse, l'âge de Jean-Baptiste, à ce moment, n'est pas indiqué. Quand bien même Jean aurait commencé à prêcher dans la quinzième année du règne de Tibère, nous n'en pourrions, ce semble, rien conclure pour l'époque du commencement de Jésus; car nulle part il n'est dit depuis combien de temps Jean-Baptiste baptisait à l'époque où Jésus vint le trouver sur les bords du Jourdain; et réciproquement, bien que nous apprenions que Jésus, lors de son baptême, comptait environ trente ans, nous ne savons pas pour cela quel âge avait Jean à l'époque où il

(1) Car, sur l'autorité d'un seul manuscrit, effacer, avec Schneckenburger et d'autres, le second τετραρχοῦντος, c'est se permettre une violence trop évidente contre le texte.

(2) Comparez avec cette explication, Allgem. Lit. Ztg., 1803, n° 344, S. 532; De Wette, *Exeg. Handb.*, z. d. St.

commença à baptiser. Cependant, en nous reportant à Luc, 1, 26, où il est dit que Jean-Baptiste avait six mois de plus que Jésus, et en appelant à notre aide cette circonstance que la coutume juive n'aurait guère parmis un rôle public avant la trentième année, il se pourrait que Jean-Baptiste n'eût paru sur les bords du Jourdain que six mois avant l'arrivée de Jésus, époque où il avait seulement atteint l'âge nécessaire pour un tel rôle. Mais ce n'était pas une loi positive qui avait fixé ce terme, et l'on a demandé avec raison (1) si à l'action plus libre d'un prophète s'appliquait la disposition qui déterminait, pour les prêtres et les lévites, la trentième année comme le commencement du service régulier (4 Mos., 4, 3. 47; comparez au reste, 2 Paralip., 31, 17, où la vingtième année est désignée). Donc, en supposant qu'il y eût, entre Jean-Baptiste et Jésus, le rapport déjà indiqué, cela n'empêcherait pas que le premier n'eût commencé son rôle public assez longtemps avant le second. Mais telle n'est pas, sans doute, l'intention de l'évangéliste, car préciser avec un tel excès de soin le début du précurseur pour laisser indéterminé le début du Messie même, ce serait une trop grande maladresse (2), et nous ne pouvons guère nous empêcher de lui supposer le dessein de fixer le temps du début de Jésus en fixant celui du début de Jean-Baptiste; or, cela ne s'accorde qu'autant qu'il aura admis que, très peu de temps après le début de Jean, Jésus sera venu le trouver sur les bords du Jourdain et aura aussitôt commencé à enseigner lui-même (3). On a prétendu que cette date fixe appartenait au commencement d'un morceau sur Jean-Baptiste, intercalé par Luc dans son évangile; mais cela est peu vraisemblable, parce qu'une telle exactitude chronologique semble plutôt appartenir à celui

(1) Voyez Paulus, S. 294.

(2) Voyez Schleiermacher, *über den Lukas*, S. 62.

(3) Cette opinion est aussi celle de Bengel, *Ordo temporum*, p. 204 seq. ed. 2.

qui a suivi toutes choses dès le commencement, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, et qui a essayé aussi de fixer d'une manière semblable l'époque de la naissance de Jésus.

On a dernièrement trouvé invraisemblable que l'action de Jean-Baptiste eût duré si peu de temps; car il eut un nombre considérable de disciples (Joh., 4, 1), et non seulement ceux qui s'étaient fait baptiser par lui, mais encore des disciples qu'il avait formés spécialement (Luc, 11, 1), et il laissa après lui un parti (Act. Ap., 18, 25. 19, 3), ce qui ne peut guère avoir été l'œuvre de quelques mois. Un certain laps de temps dut s'écouler, ajoute-t-on, jusqu'à ce que Jean-Baptiste fût assez connu pour qu'on vînt le chercher dans le fond du désert; il fallut du temps pour que sa doctrine fût comprise, du temps pour que, tout en choquant les idées courantes parmi les Juifs, elle fît impression et pût s'établir; et surtout, la haute et durable considération que Jean s'était acquise parmi ses compatriotes, d'après Josèphe (1) comme d'après les évangiles (Matth., 14, 2. 21, 26), n'avait pas pu être le fruit d'un intervalle aussi court (2).

Nous ne décidons pas pour le moment si l'on a tort ou raison d'exiger un laps de temps considérable pour Jean-Baptiste, et nous examinerons d'abord si nos évangiles ne satisfont pas à cette exigence en ajoutant postérieurement ce qui manque antérieurement et en prolongeant d'autant plus, après le début de Jésus, la prédication de Jean-Baptiste. Une prolongation du rôle de Jean-Baptiste de ce côté ne se trouve pas, du moins dans les deux premiers évangiles; car non seulement ils ne rapportent plus rien de Jean après le baptême de Jésus, si ce n'est l'envoi de deux disciples (Matth., 11), envoi que Jean-Baptiste fait du fond de sa prison; et même d'après Matthieu, 4, 12 et Marc, 1, 14, il semble que c'est pendant ou peu après le séjour de qua-

(1) *Antiq.* 18, 5, 2.

(2) C'est ce que pense Cludius, *über die Zeit und Lebensdauer Johannis und Jesu*, dans *Henke's Museum*, 2, 3, 502 ff.

rante jours de Jésus dans le désert, que Jean-Baptiste fut arrêté, et qu'à la suite de cette arrestation Jésus se rendit en Galilée pour y commencer sa prédication publique. Luc (4, 14) ne parle pas de l'arrestation de Jean-Baptiste comme ayant été l'occasion de la prédication de Jésus en Galilée, et il paraît se représenter l'envoi des deux disciples de Jean comme si cette mission s'était accomplie pendant que le précurseur était encore libre (7, 18 seq.). Le quatrième évangile se prononce d'une manière encore plus précise contre la supposition de l'emprisonnement de Jean immédiatement après le baptême de Jésus, car il remarque expressément (3, 24) que Jean exerçait encore librement son ministère après la première fête de Pâques, visitée par Jésus pendant sa vie publique. Mais, d'un côté, cette prolongation de l'action de Jean-Baptiste ne peut pas avoir duré très longtemps après le commencement des prédications de Jésus, puisqu'il paraît avoir été exécuté assez longtemps avant ce dernier (Luc, 9, 9; Matth., 14, 1 seq.; Marc, 14, 16), et, d'un autre côté, si l'on croit ne pouvoir expliquer l'influence de Jean-Baptiste et la durée de son école que par la prolongation de son ministère public, on gagnera peu de chose en plaçant cette prolongation après le début de Jésus, par qui Jean fut totalement éclipsé (Joh., 3, 26 seq. 4, 1).

Il ne resterait donc plus d'autre issue que de faire une distinction entre le baptême de Jésus et son début public, et de dire : Jésus, dès les premiers six mois du ministère public de Jean, a été, il est vrai, tellement attiré par sa réputation, qu'il s'est soumis à être baptisé par lui; mais, à dater de ce moment, ou bien il est resté quelque temps encore à la suite de Jean-Baptiste, ou bien il s'est tenu chez soi dans la retraite; et ce n'est qu'assez longtemps après qu'il a pris lui-même un rôle indépendant. De cette façon, d'un côté nous gagnerions un intervalle plus considérable

pendant lequel Jean-Baptiste aurait exercé son ministère avant le début de Jésus et sans être éclipsé par lui, et d'un autre côté, cependant, nos évangiles auraient raison, en paraissant placer si près l'un de l'autre le début de Jean-Baptiste et le baptême de Jésus. Mais la supposition d'un pareil intervalle entre le baptême de Jésus et le commencement de son rôle public est absolument étrangère aux écrivains du Nouveau Testament; car, ainsi qu'il résulte de la descente de l'Esprit et de la voix céleste, ils regardent le baptême de Jésus comme sa consécration à la vocation messianique; le seul intervalle qu'ils admettent encore après le baptême est le jeûne de six semaines dans le désert; mais, après ce jeûne, Jésus commença à prêcher en Galilée, d'après Luc (4, 14) immédiatement, d'après Matthieu et Marc après l'arrestation de Jean-Baptiste, faite, au reste, probablement dans l'intervalle. Luc, 3, 23, désigne, d'après l'explication la plus vraisemblable, le baptême de Jésus comme un *commencement*, ἄρχεσθαι, comme son entrée en fonction; et (Act. Ap., 1, 22) il met Jésus, depuis *le baptême donné par Jean*, βάπτισμα Ἰωάννου, en relations constantes avec des disciples. Évidemment donc il s'est représenté le baptême de Jésus par Jean et le commencement de son rôle public comme un seul et même acte, et il n'a supposé, entre l'un et l'autre, aucun intervalle, excepté les six semaines de jeûne.

La narration des évangiles s'oppose décidément à admettre, ou que Jésus est allé plus tard se faire baptiser ou qu'il a encore retardé, pendant quelque temps après son baptême, le commencement de son ministère public, hypothèses auxquelles nous devons être enclins, afin de gagner du temps pour la prédication influente de Jean-Baptiste. Mais, d'un autre côté, on comprend facilement comment les écrivains du Nouveau Testament ont pu, même sans renseignements historiques, être conduits à représenter ainsi les choses. Une

fois qu'on fut décidé, comme cela arriva dans la première communauté chrétienne (Act. Ap. 19, 4), à considérer le rôle de Jean-Baptiste, non plus comme un rôle indépendant, mais comme une préparation au Christ. l'imagination ne s'arrêta pas longtemps à la seule action du précurseur, mais elle se hâta d'arriver à l'apparition de celui à qui il devait ouvrir les voies. L'intérêt que la tradition chrétienne primitive devait avoir, même sans motif historique, à supprimer tout intervalle entre le baptême de Jésus et le commencement de son ministère public, est encore plus manifeste; car admettre que, par son baptême, Jésus s'était attaché à Jean et avait, pendant quelque temps, vécu avec lui dans le rapport de disciple à maître, c'était aller contre l'intérêt religieux de la nouvelle communauté, intérêt qui exigeait un fondateur instruit, non par les hommes, mais par Dieu lui-même. Ainsi, quand bien même Jésus aurait été véritablement le disciple de Jean, néanmoins on aurait de bonne heure arrangé les choses comme si le baptême de Jésus par Jean avait signalé, non l'accession du premier à la société qui se formait autour du second, mais sa consécration à un ministère indépendant.

Nous ne sommes forcés de choisir une de ces issues qu'autant qu'il est vrai que l'importance considérable acquise par Jean-Baptiste parmi ses contemporains et dans la postérité est inexplicable si l'on borne la durée de son ministère public à six mois. Mais cette impossibilité ne peut se prouver : l'esprit, dans ses effets, n'est pas toujours limité par la mesure du temps ; et, particulièrement, là où le développement entier d'un peuple et de sa situation a accumulé une masse de matières inflammables, une étincelle qui tombe peut rapidement allumer un vaste incendie (1). Il reste donc toujours possible que Jean ait opéré, même dans le terme le plus court, ce qu'il a opéré véritablement; mais, d'un autre

(1) Comparez Hoffmann, S. 284; Neander, S. 83. Anm.

côté, la narration évangélique ne suffit pas pour élever cette possibilité jusqu'à la certitude historique, car on montre que cette narration même peut avoir une source non historique, et la critique ne doit se décider ni pour l'un ni pour l'autre côté, satisfaite d'avoir fait sentir l'incertitude de ce point.

Il n'en est pas autrement d'un second point dont il faut que nous parlions ici, à savoir, le rapport d'âge entre Jean et Jésus. Ceux qui ont fait la supposition mentionnée plus haut, que Jean-Baptiste commença son rôle public plusieurs années avant Jésus, ont trouvé invraisemblable qu'il n'ait été plus âgé que de six mois; car alors, si Jésus a commencé à prêcher dès sa trentième année, Jean a dû commencer dès sa vingtième. Mais, indépendamment de ce qui a été remarqué plus haut contre la certitude de cette supposition, on ne prouvera pas qu'un prédicateur de pénitence aussi jeune n'ait pu faire impression ni passer pour un prophète de l'ancien temps, pour un Élie (1), et il n'y a, non plus, aucune raison pour croire qu'entre deux hommes, celui qui est arrivé le premier à un ministère public a sur l'autre une avance d'âge correspondante, car souvent il est le plus jeune. Il faut faire encore ici le même raisonnement que plus haut : le dire de Luc (1, 26), qui fait Jean-Baptiste plus âgé que Jésus de six mois, a été trouvé purement mythique; et, s'il est possible qu'il y ait réellement cette différence d'âge, il est également possible que Jean ait été plus âgé ou plus jeune.

§ XLIV.

Début et dessein de Jean-Baptiste. Ses relations personnelles avec Jésus.

Jean, Nasiréen, c'est-à-dire voué à Dieu, comme nos sources l'indiquent (Matth., 3, 4. 9, 14. 11, 18; Luc, 1,

(1) Cludius, l. c.

15), tenant aussi, comme plusieurs théologiens l'ont conjecturé (1), aux Esséniens, fut, d'après le dire de Luc (3, 2), appelé à paraître en public par *une voix de Dieu*, ῥῆμα Θεοῦ, qui se fit entendre à lui dans le désert. N'ayant plus ici sous les yeux la propre déclaration de Jean-Baptiste, nous n'acceptons pas comme complet le dilemme tel que Paulus le pose, en disant que l'on ne peut savoir si Jean a interprété un fait interne ou externe comme un appel de Dieu, ou si c'est la voix d'un autre homme qu'il a entendue; et il faut ajouter, comme troisième possibilité, que ce sont peut-être ses adhérents qui ont placé la vocation de leur maître sous le sceau de cette expression qui rappelle les anciens prophètes.

Tandis que, d'après le récit de Luc, il semble que, si Jean-Baptiste a entendu la voix divine *dans le désert* seulement, ἐν τῇ ἐρήμῳ, il s'est rendu, pour enseigner et baptiser, dans les *environs du Jourdain*, περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (v. 3); Matthieu (3, 1 seq.) fait, du désert même de la Judée, le théâtre de la prédication et du baptême de Jean, comme si le Jourdain, dans lequel il baptisait, traversait ce désert. A la vérité, d'après Josèphe, ce fleuve coule, avant son embouchure dans la mer Morte, *à travers un grand désert*, πολλὴν ἐρημίαν (2), mais ce n'est pas, à proprement parler, le désert de Judée, situé beaucoup plus au sud. En conséquence, on a voulu trouver ici une erreur du premier évangéliste qui, séduit par l'analogie de la prophétie, *voix de celui qui crie dans le désert*, φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, place dans *le désert de Judée*, ἔρημος τῆς Ἰουδαίας, d'où Jean provenait, le ministère de prédication et de baptême dont réellement la florissante vallée du Jourdain avait été le théâtre (3). Cependant, si l'on porte plus loin les yeux dans l'évangile de

(1) Staüdlin, *Geschichte der Sittenlehre Jesu*, 1, S. 580. Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, a, S. 136. Comparez aussi Creuzer, *Symbolik*, 4, S. 413 ff.

(2) *Bell. jud.* 3, 10, 7.

(3) Schneckenburger, *über den Ursprung* u. s. f. S. 38 f.

Luc, l'apparence qui laissait croire que, d'après cet évangile, Jean quitta le désert après l'audition de l'appel, disparaît ; car, lorsque Jean-Baptiste envoie ses disciples auprès de Jésus, celui-ci, suivant Luc, leur demande : *Qu'êtes-vous allés voir dans le désert?* τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι (7, 24)? Or, la vallée du Jourdain, dans le voisinage de la mer Morte, où il faut placer l'exercice des fonctions de Jean-Baptiste, était réellement, à part une lisière étroite, une plaine aride (1). Par conséquent, il ne resterait plus peut-être qu'une erreur propre à Matthieu, qui désigne cette plaine aride comme *le désert de Judée*, ἔρημος τῆς Ἰουδαίας ; à moins qu'on ne veuille admettre que Jean, en passant de la prédication de pénitence au baptême, quitta le désert de Judée pour les bords du Jourdain (2), ou que la plage aride attenant aux rives du Jourdain, étant une continuation du désert de Judée, avait été appelée du même nom (3).

Le baptême de Jean ne peut guère être regardé comme dérivant du baptême juif des prosélytes, baptême qui, sans doute, est postérieur aux commencements du christianisme (4). Il a plutôt de l'analogie avec les lustrations religieuses telles qu'elles existaient aussi parmi les Juifs, et surtout parmi les Esséniens. Il était principalement fondé, ce semble, sur les expressions figurées de plusieurs prophètes qui, dans la suite, furent prises au propre. D'après ces expressions, Dieu exige du peuple d'Israël, s'il veut rentrer en grâce, un bain et des ablutions qui enlèvent ses souillures, et il promet même de le purifier par l'eau (Is., 1, 16 ; Ézech., 36, 25 ; comparez Jérém., 2, 22). Ajoutons l'opinion qu'avaient les Juifs que le Messie et son

(1) Voyez, outre le passage cité de Josèphe, Winer, *Bibl. Realworterbuch*, 1, S. 708.

(2) Winer, l. c. S. 691 ; Neander, L. J. Chr., S. 52.

(3) Paulus, l. c., S. 301.

(4) Voyez l'écrit de Schneckenburger : *über das Alter der jüdischen Proselytentaufe.*

règne n'arriveraient que lorsque les Israélites feraient pénitence (1), et nous verrons avec quelle facilité on a pu arriver à une combinaison d'idées d'après laquelle une ablution, image symbolique de la résipiscence et du pardon des péchés, devait précéder l'arrivée du Messie.

Les renseignements ne paraissent pas d'abord complétement unanimes sur la signification du baptême de Jean; tous, à la vérité, s'accordent en ceci, que la *pénitence*, μετάνοια, en était une condition essentielle. En effet, quand Josèphe dit que Jean-Baptiste engageait les Juifs, *exerçant la vertu, justes les uns envers les autres et pieux envers Dieu, à se rendre au baptême*, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν Θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι (2), c'est la même chose sous forme grecque. Mais Luc (3, 3), et Marc (1, 4), en désignant le baptême de Jean comme *baptême de pénitence*, βάπτισμα μετανοίας, ajoutent : *Pour la rémission des péchés*, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Matthieu, à la vérité, n'a pas cette addition; pourtant il désigne, ainsi que Marc, ceux qui se faisaient baptiser, comme en même temps *confessant leurs péchés*, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (3, 6). Josèphe paraît dire justement le contraire quand il énonce, comme étant l'opinion de Jean-Baptiste, *que le baptême est agréable à Dieu, non quand on demande pardon de quelques fautes, mais quand on purifie son corps après avoir d'abord purifié son âme par la justice*, οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (τῷ Θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. Et ici l'on pourrait concevoir que les mots : *Pour la rémission des péchés*, εἰς ἄφεσιν

(1) Sanhedr. f. 97, 2 : R. Elieser dixit : Si Israelitæ pœnitentiam agunt, tunc per Goëlem liberantur; sin vero, non liberantur. Dans Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 780 seq.

(2) *Antiq.* 18, 5, 2. Osiander donne à Jean-Baptiste le dangereux éloge *d'avoir mis la hache à la racine morale de la vie* (S. 132).

ἁμαρτιῶν, d'après Act. Ap., 2, 38 et d'autres passages, désignaient habituellement le baptême chrétien, et en conséquence ont été transportés, d'une manière non historique, au baptême de Jean (1). Cependant le passage déjà cité d'Ézéchiel fait de l'ablution le symbole non seulement de la résipiscence, mais encore du pardon des péchés; ainsi le dire des évangélistes repose sur de bons fondements. De plus, les paroles de Josèphe, examinées de plus près, ne sont point en désaccord avec les renseignements évangéliques. Les fautes dont, suivant Josèphe, il ne s'agissait pas dans le baptême de Jean, sont les souillures lévitiques qui, d'après la loi, devaient être effacées par des ablutions (3 Mos., 14, 8 seq. 15, 5, 13, 18, 21, 27. 17, 16. 23, 6 et autres passages). A ces ablutions, auxquelles on attribuait communément une vertu purifiante indépendante du sentiment intérieur, Jean voulait opposer son baptême comme prescription morale et religieuse (2).

Une autre différence se manifeste touchant la relation que les renseignements divers sur Jean établissent entre son baptême et le *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. D'après Matthieu, la brève exhortation qu'il joignait à son baptême se réduisait à ceci : *Repentez-vous, car le royaume des cieux s'est approché*, μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (3, 2). D'après Luc, Jean-Baptiste ne parle d'abord que de *repentir*, μετάνοια, et de *rémission des péchés*, ἄφεσις ἁμαρτιῶν, mais il ne parle pas de royaume des cieux, et c'est seulement quand le peuple s'imagine qu'il pourrait bien être le Messie lui-même qu'il renvoie au Messie comme à celui qui doit venir après lui (3, 15 seq.). Dans Josèphe, au contraire, il ne se trouve rien sur le rapport qui aurait existé entre le rôle de Jean-Baptiste et l'idée mes-

(1) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 2, S. 30. und 371, Anm.; Neander, L. J. Ch., S. 50, f. Anm.

(2) De même Paulus, l. c., S. 344

sianique. Cependant, ici encore, la divergence des récits n'autorise pas à conclure que Jean-Baptiste lui-même ne s'est attribué aucun rapport avec le règne du Messie, et que c'est la légende chrétienne qui, la première, a imaginé ce rapport; car son baptême, du moment qu'on ne le fait pas provenir du baptême juif des prosélytes, ne se conçoit pas très bien, si l'on ne veut pas songer à la lustration expiatoire du peuple que j'ai mentionnée plus haut, et qui était attendue pour le temps du Messie. L'historien Josèphe écarte toutes les idées messianiques qui ont pu s'attacher au rôle de Jean; mais c'est chez lui une habitude qui s'explique par la situation de son peuple à l'égard des Romains. Au reste, les mots qu'il emploie, *se réunir pour le baptême*, βαπτισμῷ συνιέναι, *les réunions d'hommes*, συστρέφεσθαι, et la crainte qu'Antipas a d'une *révolte*, ἀπόστασις, provoquée par Jean, ce dont Josèphe parle plus loin, tout cela indique une association religieuse et politique telle que des espérances messianiques étaient capables de la susciter.

Il y aurait lieu de s'étonner que Jean-Baptiste eût déclaré avec tant de précision que réellement le règne du Messie était voisin; et, sans s'arrêter à Luc, qui s'en réfère à une révélation et à un appel de la divinité, on pourrait se laisser aller à supposer que peut-être le narrateur chrétien, voyant qu'en effet celui qu'il regardait comme le Messie s'était manifesté immédiatement après, donna au langage de Jean-Baptiste une précision qui n'y était pas dans l'origine; on pourrait supposer que Jean-Baptiste dit seulement, en conformité avec l'opinion juive citée plus haut, *repentez-vous, afin que vienne le règne des cieux*, μετανοεῖτε, ἵνα ἔλθῃ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, et que c'est la narration postérieure qui a changé, *afin que*, ἵνα, en *car*, γάρ. Mais une supposition pareille n'est pas nécessaire; avec un esprit aussi excitable que le sien, Jean a pu aisément, à l'époque agitée où il a vécu, croire découvrir des signes qui lui paraissaient

garantir l'approche du règne messianique ; et jusqu'à quel point ce royaume était-il prochain, c'est ce qu'il laissait encore indécis.

D'après nos évangiles, l'arrivée du *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, était rattachée par Jean à un personnage messianique auquel il attribuait, en opposition avec son propre baptême par l'eau, *un baptême par l'Esprit-Saint et par le feu*, βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ (Matth., 3, 11, et passages parallèles) ; l'effusion de l'Esprit-Saint passait, en effet, pour un trait essentiel des temps messianiques (Joël, 3, 1—5 ; Act. Ap., 2, 16 seq.). Ce même personnage devait en outre faire, dans le peuple, un triage comme fait le van qui sépare le bon grain ; peut-être le feu qui consume a-t-il quelque rapport avec cette idée de triage, que déjà les prophètes avaient annoncée pour les temps messianiques, quoique sous d'autres images (Zachar., 13, 9 ; Malach., 3, 2, 3). Ici les synoptiques présentent la chose comme si Jean-Baptiste avait dès lors précisément, par ce personnage messianique, entendu Jésus de Nazareth. D'après Luc, les mères de ces deux hommes étaient parentes et instruites des relations futures de leurs fils. Dès le sein maternel Jean-Baptiste s'était mû comme pour aller au-devant de Jésus. Par conséquent, d'après la tournure donnée au récit, il est à supposer que tous deux, de bonne heure, avaient appris à connaître leurs relations, déterminées à l'avance par une communication divine, et s'étaient pénétrés de leur situation respective. A la vérité, Matthieu ne rapporte rien de ces relations de famille entre Jean et Jésus ; mais, quand ce dernier veut se faire baptiser, Matthieu met dans la bouche du premier des expressions qui paraissent supposer une connaissance antécédente ; car Jean s'étonne que Jésus vienne près de lui, attendu que lui, Jean, aurait plutôt besoin d'être baptisé par Jésus, et il n'a pu exprimer cet étonnement qu'autant que Jésus lui aura été

connu précédemment, ou lui aura été, dans le moment, révélé par une communication céleste ; or, rien n'indique une communication de ce genre, du moins le signe de la messianité de Jésus, le signe sensible à la vue et à l'ouïe, n'est donné qu'ensuite. Ainsi le premier et le troisième évangile (le second abrége tellement la chose qu'on ne voit pas clairement son opinion à cet égard) s'accordent pour dire que Jean et Jésus n'avaient pas été étrangers l'un à l'autre avant le baptême ; au contraire dans le quatrième évangile (1, 31, 33), Jean-Baptiste soutient expressément qu'il n'a pas connu Jésus avant l'apparition céleste qui, d'après les synoptiques, se manifesta lors de son baptême. A prendre la chose simplement, cela a l'air d'une contradiction. La connaissance antérieure de ces deux hommes est, dans Luc, un fait extérieur; dans Matthieu, un aveu involontaire échappé à Jean surpris. Mais, dans le quatrième évangile, quand Jean dit qu'il n'a pas connu Jésus précédemment, c'est une affirmation qui paraît préméditée et qui n'a pour garantie que le sujet lui-même qui l'a fait. En conséquence il fut aisé à l'auteur des *Fragments* de Wolfenbüttel de mettre la contradiction sur le compte de Jean et de Jésus, c'est-à-dire de supposer que, dans le fait, ils s'étaient depuis longtemps connus et concertés, mais que, devant le monde et pour pouvoir mieux atteindre leur but, ils se donnèrent l'apparence d'avoir été jusqu'alors étrangers l'un à l'autre, et qu'ainsi l'un rendit naturellement témoignage de l'excellence de l'autre (1).

On ne voulut pas laisser peser cette contradiction, comme dissimulation préméditée, sur Jean et médiatement aussi sur Jésus : on chercha donc par la voie de l'exégèse à en nier l'existence. Ce que Jean dut apprendre par le signe céleste, c'est que Jésus est le Messie (Joh., 1, 33 seq.) ; ainsi les

(1) Fragment sur le but de Jésus et de ses disciples, publié par Lessing, p. 133 seq.

mots, *et moi je ne le connaissais pas*, κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν, doivent signifier : ce n'est pas la personne, c'est la messianité de Jésus qui m'était inconnue (1). Accordons la possibilité de cette interprétation, quoique ni les mots en eux-mêmes ni leur enchaînement dans le quatrième évangile ne dussent nous y amener; on demandera toujours si Jean, ayant connu Jésus de la façon que suppose le récit de Matthieu et de Luc, a pu connaître sa personne sans connaître sa messianité. Si Jean a connu Jésus et, avec lui, les rapports de famille que Luc nous dit avoir existé entre eux, il est impossible qu'il n'ait pas été informé de bonne heure de l'annonciation solennelle qui avait révélé le caractère messianique de Jésus avant sa naissance et pendant cette naissance même. Il n'aurait donc pas pu dire plus tard qu'il n'en avait rien su jusqu'à l'apparition d'un signe céleste, mais il aurait dû déclarer qu'il n'avait pas ajouté foi au récit des signes anciens, dont un avait été opéré sur lui-même (2). A la vérité on cherche à concilier avec cette ignorance le premier chapitre de Luc, en disant que les deux familles vécurent dans des lieux fort éloignés, éloignement qui les empêcha d'avoir des relations ultérieures (3). Mais si, pour Marie fiancée, le voyage de Nazareth, dans les montagnes de Judée, ne fut pas trop long, comment l'aurait-il été pour les deux fils quand ils furent devenus jeunes gens? Quelle indifférence coupable n'est-ce pas supposer dans les deux familles pour les communications supérieures qu'elles

(1) Ainsi pense Semler, dans la Réponse qu'il a faite au Fragment cité; ainsi s'expriment la plupart des modernes : Plank, *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung*, 1, K. 7; Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, 1, S. 691.

(2) Que le lecteur juge lui-même si l'argumentation de Neander n'est pas forcée : « Si Jean-Baptiste, d'après ce » qu'il avait appris des circonstances de » la naissance de Jésus, avait pu espérer » (dites donc, avait dû nécessairement » savoir) qu'il était le Messie, le signe » divin qui lui fut accordé à lui-même » l'emportait, dans son for intérieur, sur » toute autre communication étrangère; » et, à côté de ce qu'il reconnut alors » dans la lumière divine, tout ce qui lui » avait été certifié jadis lui parut obscurité et ignorance (S. 68). »

(3) Bleek, Remarques sur l'Évangile de Jean, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 1833, 2, S. 435; Lücke, *Commentar zum Evangelium Johannis*, 1, S. 362.

avaient reçues, et enfin quel fut le but de ces communications, si elles n'ont pas réglé la vie ultérieure des deux enfants (1)?

Accordera-t-on que le quatrième évangile n'exclut qu'une chose, à savoir, que Jean-Baptiste ait connu la messianité de Jésus; que le troisième évangile au contraire ne suppose qu'une chose, à savoir, que Jean-Baptiste ait connu sa personne? cela ne suffit pas encore pour résoudre la contradiction des évangiles. Car, dans Matthieu, Jean, au moment où il va baptiser Jésus, parle comme s'il le connaissait, non seulement personnellement, mais encore positivement dans son caractère de Messie. Il refuse, en effet, de le baptiser, et il lui dit : *J'ai besoin d'être baptisé par toi, et c'est toi qui viens vers moi*, ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με (3, 14). On a essayé d'expliquer ces paroles dans le sens de l'harmonistique, en disant que Jean a voulu seulement exprimer l'excellence supérieure de Jésus, mais non pas sa messianité (2). Mais, quelque excellence morale que Jean-Baptiste ait pu reconnaître en Jésus, il lui a été impossible, tant qu'il l'a considéré comme un homme pécheur, de l'affranchir du devoir de se soumettre à son baptême. Et même le droit de distribuer la lustration qui préparait au règne du Messie ne pouvait pas être obtenu simplement par une haute supériorité morale; une vocation particulière était nécessaire, telle que Jean lui-même l'avait reçue et telle qu'elle ne pouvait tomber, d'après les idées juives, que sur un prophète ou sur le Messie et sur son précurseur (Joh., 1, 19, seq.). Si donc Jean attribuait à Jésus la qualification nécessaire pour baptiser, il dut non pas seulement le regarder, en général, comme un homme excel-

(1) En désespoir de cause, Osiander répond que ces communications divines ont bien pu renfermer des indications de tenir.., les deux enfants séparés! (S. 127.)

(2) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, S. 117 f.; Paulus, l. c., S. 366; Neander, S. 64 ff.

lent, mais encore, en particulier, le tenir pour un prophète, et, puisqu'il le considérait comme digne de le baptiser lui-même, pour un prophète plus grand que lui, Jean. Or, il s'était donné le rôle de précurseur du Messie ; cet homme supérieur à Jean ne pouvait donc être que le Messie lui-même. Ajoutez que Matthieu venait de communiquer (3, 11) un discours de Jean-Baptiste où ce dernier attribue au Messie qui approche, un baptême plus puissant que le sien. Comment pourrions-nous donc comprendre les paroles qu'il adresse immédiatement après à Jésus, autrement que de cette façon : A quoi te servira mon baptême d'eau, ô Messie ! j'aurais bien plutôt besoin de ton baptême spirituel (1) ?

La contradiction ne peut pas être écartée ; il faut donc, si elle ne doit pas être considérée comme une déception volontaire et tomber à la charge des personnes intéressées, en transporter le tort sur les narrateurs ; et l'on y trouvera d'autant moins d'obstacles, que l'on verra plus clairement comment l'un ou l'autre a pu arriver à une exposition inexacte. Dans Matthieu, la seule chose qui s'oppose à sa concordance avec Jean, c'est la place qu'occupe le discours du précurseur, voulant empêcher Jésus de se faire baptiser par lui. Ce langage, tenu avant qu'aucun signe surnaturel se soit montré, paraît supposer qu'il connaissait d'avance le caractère messianique de Jésus. Or, dans l'Évangile des Hébreux cité par Épiphane, la demande que fait Jean-Baptiste d'être plutôt baptisé par Jésus, est racontée comme étant le résultat de l'apparition céleste (2). Dans ces der-

(1) Comparez l'explication de l'auteur des Fragments, et Bleek, ll. cc.; Hoffmann, S. 287.

(2) *Hær.*, 30, 13 : Et lorsqu'il sortit de l'eau, les cieux s'ouvrirent, et il vit l'esprit saint de Dieu sous la forme d'une colombe, etc., et une voix se fit entendre, etc.; et aussitôt le lieu fut éclairé par une grande lumière, à la vue de laquelle Jean dit à Jésus : « Qui es-tu, Seigneur ? » Et de nouveau une voix, etc.; et aussitôt Jean tombant à ses pieds, lui dit : « Je te prie, Seigneur, baptise-moi. » Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς; κτλ., καὶ φωνὴ ἐγένετο κτλ., καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα· ὃν ἰδών, φησιν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· Σὺ τίς εἶ, Κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ κτλ. Καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· Δέομαί σου, Κύριε, σύ με βάπτισον.

niers temps, on a considéré ce récit comme le récit primitif, que l'auteur de notre premier évangile aurait raccourci, en même temps que, pour augmenter l'effet de la scène, il mettait, dès le premier abord, un refus dans la bouche de Jean-Baptiste et les paroles citées plus haut (1). Mais, dans l'évangile des Hébreux, le récit n'est pas sous sa forme originelle; on le voit à la répétition traînante de la *voix céleste* et à tout ce qu'il y a de délayé dans la narration; loin de là, c'est un récit très éloigné de sa source, et le refus de Jean n'a pas été placé après l'apparition et la voix céleste, afin que fût évitée la contradiction avec le quatrième évangile, lequel n'a pas dû être reconnu dans le cercle de ces chrétiens ébionites; mais il a été mis en cet endroit justement dans une intention qu'à tort on attribue à Matthieu, quand on prétend qu'il a changé l'ordre des circonstances de la scène, à savoir, dans l'intention de produire plus d'effet. Un simple refus de la part de Jean-Baptiste parut trop peu de chose; il fallait au moins qu'il y eût une génuflexion devant le Messie, παραπεσών; or, cette génuflexion ne pouvait pas être mieux motivée que par le signe céleste, qui, en conséquence, fut placé d'abord. Ce n'est donc pas de cette façon que l'on comprendra comment Matthieu est venu à être en contradiction avec Jean; et le récit dérivé que renferme l'évangile des Hébreux ne va pas non plus assez loin pour concorder avec ce que Luc a raconté des relations de famille entre Jean et Jésus.

Tout s'explique sans contrainte, si l'on songe seulement que la relation importante entre Jean et Jésus a dû paraître comme ayant existé de tout temps, en vertu de cette propriété que l'imagination populaire a de se représenter les choses essentielles comme jouissant d'une préexistence in-

(1) Bleek, l. c.; Schneckenburger, *Uber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, S. 121; Lücke, *Comm. z. Ev Joh.*, 1, S. 361. Comparez Usteri, *Sur Jean Baptiste*, etc., *Studien*, 2, 3, S. 446.

définie. S'il est vrai que l'âme, du moment qu'on la reconnaît dans son essence, est conçue, clairement ou obscurément, comme préexistante, il est vrai aussi qu'une semblable préexistence est accordée, dans la pensée populaire, à tout rapport fécond en conséquences importances. C'est ainsi que Jean, étant entré, par le baptême qu'il donna au Messie Jésus, dans une relation si significative avec lui, dut l'avoir connu dès auparavant en qualité de Messie; connaissance qui est racontée d'une manière brève et peu précise dans Matthieu, mais dont Luc développe les détails, quand il rapporte que leurs mères se connurent, et que les deux enfants, encore dans le sein maternel, furent rapprochés l'un de l'autre (1).

Tout cela manque dans le quatrième évangile, d'après lequel Jean-Baptiste exprime une assertion opposée; nous ne nous hasarderons pas à décider si c'est par des motifs historiques ou parce qu'un autre intérêt a prévalu sur l'intérêt signalé ci-dessus; en effet, moins Jean-Baptiste avait connu précédemment Jésus, qu'ensuite il éleva si haut, plus la scène merveilleuse qui lui révéla Jésus prenait de gravité, et plus aussi ses relations avec ce dernier perdaient un caractère naturel, pour recevoir le caractère d'un miracle opéré immédiatement par Dieu même.

§ XLV.

Jésus a-t-il été reconnu par Jean comme Messie, et dans quel sens?

A la question de savoir si Jésus a été connu de Jean dès avant le baptême tient cette autre question : Quelle idée s'est faite, en somme, Jean-Baptiste de Jésus et de sa messianité? D'après tous les récits évangéliques, Jean, avant l'arrivée de Jésus auprès de lui, déclare de la manière la plus précise que prochainement viendra un autre avec lequel

(1) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, a. S. 33.

il sera dans un rapport de subordination. La scène, lors du baptême, lui désigne manifestement Jésus comme celui dont il est le précurseur; nous devons supposer, d'après Marc et Luc, qu'il a ajouté foi au signe céleste. D'après le quatrième évangile (1, 34), il en donne un témoignage exprès, et il prononce en outre des paroles qui prouvent que son regard pénètre profondément dans la nature et la vocation supérieure de Jésus (1, 29 seq., 36. 3, 27 seq.); d'après le premier évangile, il en était convaincu dès avant le baptême de Jésus. Or, en contradiction avec tout ce qui précède, Matthieu (11, 2 seq.) et Luc (7, 18 seq.) rapportent que, plus tard, Jean-Baptiste, à la nouvelle du rôle que jouait Jésus, dépêcha auprès de lui quelques uns de ses disciples, chargés de lui demander s'il était le Messie promis, ou si l'on devait en attendre un autre.

A la première impression, il semble que cette demande exprime une incertitude de Jean-Baptiste sur la réalité du caractère messianique de Jésus, et c'est aussi de cette façon que de bonne heure elle a été entendue (1); mais un pareil doute est dans la contradiction la plus formelle avec toutes les autres circonstances que les évangiles nous racontent. Au point de vue psychologique, on trouve inconcevable, et avec raison, que celui qui, convaincu ou fortifié dans sa croyance par le signe qui avait été manifesté lors du baptême de Jésus et qu'il avait regardé comme une manifestation divine, se prononça dès lors, avec tant de précision, sur la vocation messianique et la nature supérieure de Jésus, que celui-là, disons-nous, fût tout à coup devenu chancelant dans sa persuasion. Il aurait donc ressemblé à un roseau agité en différents sens par le souffle du vent, comparaison dont Jésus, à ce même endroit (Matth., 11, 7), écarte l'appli-

(1) Par exemple, Tertull. *adv. Marcion.*, 4, 18. Comparez des détails plus étendus sur les différentes significations de ce passage dans Bengel, *Remarques historico-exegétiques sur Matth.*, **11, 2-19**, *Archiv.*, **1, 3, S. 754 ff.**

cation à Jean-Baptiste, duquel il fait l'éloge. On cherche en vain une occasion à cette vacillation dans la conduite de Jésus, ou dans la position qu'il occupait alors; car la nouvelle des *œuvres du Christ*, ἔργα τοῦ Χριστοῦ, qui, d'après Luc, étaient des miracles, pouvait moins que tout le reste exciter des doutes dans l'âme de Jean; or, c'est sur cette nouvelle qu'il envoya le message rappelé plus haut. Enfin on aurait droit de s'étonner que, plus tard (Joh. 5, 33 seq.), Jésus en eût appelé avec tant de confiance au témoignage de Jean-Baptiste, si l'on savait d'ailleurs que Jean avait fini par douter lui-même de la messianité de Jésus (1).

On a donc essayé de tourner la chose de manière que Jean ait fait faire la demande, non pour lui-même ni pour confirmer sa conviction devenue chancelante, mais pour ses disciples, et pour écarter des doutes qui ne l'avaient pas effleuré (2). De cette façon, sans doute, les difficultés indiquées se résolvent; on voit, ce semble, clairement comment Jean-Baptiste, justement à la nouvelle des miracles de Jésus, s'est décidé à envoyer le message; il espérait, en effet, que ses disciples, qui ne croyaient pas à ses paroles sur Jésus, comprendraient, à la vue des actes extraordinaires de ce dernier, qu'il avait raison, lui Jean, de les adresser à Jésus comme au Messie. Mais comment Jean pouvait-il espérer que ses envoyés trouveraient accidentellement Jésus occupé à faire des miracles? Dans le fait, d'après Matthieu, ils ne le trouvèrent pas ainsi occupé; et Jésus (v. 4 seq.) n'en appela qu'à ce qu'ils pourraient souvent voir, qu'à ce qu'ils pourraient partout entendre raconter dans son voisinage. Luc, dont le récit est évidemment de seconde main (3),

(1) Voyez Paulus, Kuinœl, sur ce passage; Bengel, l. c., S. 763 ff.

(2) Par exemple Calvin, *Comm. in harm. ex Matth., Marc. et Luc.*, P. 1. p. 258, ed. Tholuck.

(3) Nous qualifions ainsi, avec Schleiermacher (*Uber den Lukas*, S. 106 f.), le récit du troisième évangile : 1° à cause de la répétition oiseuse des paroles de Jean-Baptiste, v. 20; 2° à cause de la méprise, v. 18 et 21, dont il sera bientôt question, et dont l'analogue paraît se trouver encore, v. 29, 30.

est le seul qui se méprenne sur les paroles de Jésus au point de croire que Jésus n'aurait pas pu les prononcer si les disciples de Jean ne l'avaient trouvé donnant des preuves de son pouvoir surnaturel. De plus, si c'était le dessein de Jean-Baptiste de convaincre ses disciples par le spectacle des œuvres de Jésus, il n'avait pas besoin de les charger d'une demande qui ne semblait avoir d'autre but que de provoquer une réponse verbale, une déclaration authentique de Jésus. En effet, une déclaration de celui dont justement il révoquait en doute la messianité, n'avait aucune chance pour convaincre ses disciples, qui n'avaient pas été convaincus par ses propres déclarations, ordinairement péremptoires pour eux. Dans tous les cas, Jean-Baptiste se serait conduit singulièrement en prêtant l'autorité de ses paroles à des doutes étrangers, et en compromettant par là, ainsi que Schleiermacher l'observe avec raison, le témoignage répété qu'il avait rendu précédemment en faveur de Jésus. Dans le fait, Jésus comprend la demande qui lui est apportée par le messager comme venant de Jean lui-même (*annoncez à Jean*, ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ, Matth., 11, 4), et il se plaint indirectement de son incertitude en louant ceux qui ne se scandalisent pas de lui, Jésus, v. 6 (1).

Il reste donc établi, d'une part, que Jean a fait adresser la demande, non pour ses disciples, mais pour lui-même; d'autre part, qu'en raison de sa conviction antérieure, on ne peut lui attribuer, tout à coup, en ce moment, des doutes sur la messianité de Jésus; il ne reste plus qu'à abandonner le côté négatif de la question, qu'à en saisir le côté positif, et à la comprendre comme si le doute qui y est exprimé servait simplement d'enveloppe à un véritable langage d'encouragement (2). D'après cette explication, Jean-Baptiste,

(1) Comparez Calvin sur ce passage, et Bengel, l. c., S. 753 ff.

(2) Cette explication est adoptée par la plupart des interprètes actuels : Paulus et Kuinœl sur ce passage; Bengel dans le mémoire cité; Hase, *Leben Jesu*,

dans sa prison, trouve trop long le temps que Jésus laisse passer sans se déclarer publiquement comme Messie; en conséquence, il envoie ses disciples lui demander jusqu'à quand il se fera attendre, jusqu'à quand il hésitera à gagner à lui la meilleure partie du peuple en se disant le Messie, et à frapper, contre les ennemis de sa cause, un coup décisif, qui, peut-être, délivrerait aussi lui, Jean, de sa prison. Mais, si Jean-Baptiste, justement parce qu'il regardait Jésus comme le Messie, attendait de lui sa délivrance, peut-être miraculeuse, et la lui demandait, il ne pouvait pas envelopper dans un doute une prière qui partait de sa foi en la messianité de Jésus. Or, la question dans notre texte évangélique est toute dubitative, et il faut y introduire une expression d'encouragement pour l'y trouver. La violence qu'il est besoin de faire aux mots est grande; cela est particulièrement manifeste par la signification que Schleiermacher leur impose, en conformité avec cette explication. La question indécise : *Es-tu celui qui doit venir?* Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, il la transforme en la proposition précise : Tu es bien celui qui doit venir. La seconde question, encore plus embarrassante : *ou bien en attendons-nous un autre?* ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν, il la rend tout à fait méconnaissable en la tournant de la façon suivante : Pourquoi, puisque tu fais de si grandes choses, devons-nous encore attendre, et ne faut-il pas que Jean commande aussitôt par notre intermédiaire, avec toute son autorité, à ceux qui se sont fait baptiser par lui, de t'obéir comme au Messie, et d'être attentifs à tes signes! Neander a voulu rendre possible ce changement de sens, en renonçant à admettre que les paroles de Jésus nous aient été, ici, fidèlement conservées. Mais la simple sommation adressée à Jésus ne s'accorde pas avec l'idée que Jean-Baptiste s'était faite de lui, et qu'il avait

§ 88; Theile, *Zur Biogr. Jesu*, § 22. Fritzsche même, *Comm. in Matth.*, p. 397, trouve cela *aliquanto verosimilius*, et il s'en tient là.

exprimée précédemment ; elle ne s'accorde pas dans la forme : car si Jean n'a pas douté de la messianité et de la nature supérieure de Jésus, il n'a pas pu douter, non plus, que Jésus dût connaître mieux que personne le moment et la manière de se montrer comme Messie ; elle s'accorde encore moins dans le fond : Jean-Baptiste ne pouvait nullement se scandaliser de ce qu'on nomme l'hésitation de Jésus à prendre le rôle de Messie, ni le sommer d'agir plus rapidement, s'il avait conservé sa première conviction sur la destination de Jésus. Cette opinion était (Joh. 1, 29) que Jésus était l'*agneau de Dieu, celui qui prend le péché du monde*, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, par conséquent le Messie souffrant ; il était donc impossible que Jean pensât à un coup que Jésus devait frapper contre ses ennemis, et en général à des violences que couronnerait une victoire extérieure ; mais la voie paisible que suivait Jésus devait justement lui paraître la voie véritable, celle qui était conforme à sa destination d'agneau. En conséquence, si la question de Jean contenait une simple sommation, il aurait, par cela seul, contredit ses convictions antérieures.

Tous ces expédients ne servant à rien, nous revenons à l'explication primitive, c'est-à-dire nous revenons à comprendre la question comme l'expression d'un doute né dans l'âme même de Jean-Baptiste sur la dignité messianique de Jésus ; c'est aussi ce que Neander regarde comme le plus naturel (1). Ce théologien cherche à expliquer l'oubli momentané où Jean-Baptiste tomba de ses premiers témoignages pleins de foi, en disant que, dans son obscure prison, l'homme de Dieu eut une heure cruelle de doute ; et en preuve, il invoque l'exemple d'hommes qui, persécutés pour la foi chrétienne ou pour d'autres convictions, finirent, après avoir longtemps rendu, sans crainte de la mort,

(1) L. J. Chr., S. 86 ff.; Olshausen, z. d. St.

témoignage à la vérité, par succomber dans leur cachot à la faiblesse humaine, et par faire abjuration. Mais, quand on y regarde de près, on ne trouve aucune similitude : des chrétiens persécutés dans les premiers siècles, plus tard, un Bérenger, un Galilée, furent infidèles aux opinions pour lesquelles ils avaient été emprisonnés et par l'abjuration desquelles ils espéraient être sauvés; Jean-Baptiste, pour pouvoir leur être comparé, aurait dû avoir fait amende honorable du blâme qu'il avait prononcé sur la conduite d'Hérode, mais non avoir vacillé dans ses témoignages sur le Christ, qui n'avaient aucun rapport avec son emprisonnement.

Ainsi ce message que Jean-Baptiste envoie du fond de sa prison reste inconciliable (et surtout, ce semble) avec les anciens témoignages qu'il avait rendus de la messianité de Jésus. En effet, Bengel a déjà été frappé (1) des expressions de nos évangélistes, qui sont fort singulières : *Jean ayant entendu parler... des œuvres du Christ, ayant envoyé... il dit, etc.*, ὁ Ἰωάννης ἀκούσας... τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας... εἶπεν κ. τ. λ. (Matth., 11, 2; semblablement Luc, 7, 18 seq.) Il semble, par ces paroles, que Jean-Baptiste, sur le bruit qui lui arriva des miracles de Jésus, conçut des doutes sur sa messianité, au lieu d'être fortifié, comme on aurait dû s'y attendre, par ces mêmes miracles dans sa croyance première. On aurait pu supposer que des doutes se seraient élevés dans son âme parce qu'il n'entendait rien dire de ces miracles dans sa prison, mais jamais parce qu'il en entendait parler; ou bien, si la nouvelle des œuvres de Jésus venait jusqu'à lui, elle devait susciter, non pas le soupçon que Jésus n'était pas réellement le Messie, mais la pensée que l'homme qui accomplissait de telles œuvres pouvait bien être le Messie. Cependant il n'est pas possible d'admettre que les paroles de Jean-Baptiste indiquent une

(1) L. c., S. 769 f.

croyance qui se forme, et non une croyance qui s'éteint. D'abord la réponse de Jésus s'y oppose, car il trouve que Jean se *scandalise*, σκανδαλίζεσθαι, c'est-à-dire qu'il doute; ensuite, ce qui s'y oppose encore, c'est la demande même de Jean, qui, en ajoutant aux mots : *Es-tu celui qui doit venir?* Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, les mots, *ou bien en attendons-nous un autre?* ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν, exprime évidemment une vacillation dans sa conviction ancienne (1). A la vérité, quand nous supposons que le bruit des miracles a été la cause de la question dubitative de Jean, nous n'y sommes amené que par la narration de Luc; or, cette narration, nous l'avons déjà reconnue comme étant de seconde main. Cet évangéliste, après avoir raconté la résurrection du jeune homme à Naïm et la guérison du serviteur à Capharnaüm, continue : *Et les disciples de Jean lui annoncèrent toutes ces choses; et ayant appelé... il envoya, etc.*, καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων· καὶ προσκαλεσάμενος.., ἔπεμψε, κ. τ. λ. Dans ce mode de narrer, c'est à la nouvelle des miracles que Jean envoie son message à Jésus. Mais d'après Matthieu, ce sont *les œuvres du Christ*, ἔργα τοῦ Χριστοῦ, qui déterminent Jean à adresser sa question à Jésus; et, par cette expression, il se pourrait que l'évangéliste eût compris tout ce qui composait le rôle actif de Jésus.

Les paroles des évangélistes n'empêchent donc pas que Jean-Baptiste n'ait regardé précédemment, dans un sens quelconque, Jésus comme le Messie. Le fait du message n'a rien non plus qui ôte toute possibilité de concevoir que Jean ait eu, en effet, une semblable opinion. Jean, comme les synoptiques le rapportent, pouvait avoir attendu de Jésus la pleine effusion de l'esprit sur ses partisans, le triage du peuple et l'extermination des membres indignes, mais tout

(1) Comparez De Wette sur ce passage de Matthieu, et Neander, L. J. Chr., S. 87 f.

cela exécuté rapidement et non sans violence extérieure ; et, comme malgré le temps qui s'écoulait Jésus ne s'engageait pas dans cette entreprise, Jean put, à la fin, douter qu'il eût eu raison de le tenir pour le Messie. Mais il ne le pouvait pas s'il avait appris d'une manière digne de foi les miracles de la conception et de la naissance de Jésus (de cela il a été question plus haut) ; il ne le pouvait pas si, lors du baptême, Jésus lui avait été désigné comme le Messie par une apparition et une voix céleste (et de cela il sera question plus tard) ; il ne le pouvait pas non plus s'il voyait en Jésus, d'après le quatrième évangile, un être supérieur descendu du ciel et le Messie destiné à expier, par ses souffrances, les péchés de l'humanité (et de cela je vais parler immédiatement). Si donc Jean-Baptiste, du moment qu'on suppose qu'il a eu cette dernière idée sur Jésus, n'a pu le faire interroger de la manière indiquée, et *vice versâ*, il faut examiner isolément chacune des deux circonstances inconciliables, et voir quelle est celle que l'on doit abandonner et quelle est celle que l'on doit conserver. Prenant d'abord les déclarations de Jean-Baptiste sur la messianité de Jésus dans le quatrième évangile, nous avons sur ce point à distinguer deux questions : en premier lieu est-il concevable que Jean ait eu effectivement une pareille idée du Messie ? en second lieu est-il vraisemblable qu'il ait cru cette idée réalisée dans la personne de Jésus ?

Quant au premier point, un des caractères de l'idée que Jean-Baptiste se fait du Messie d'après le quatrième évangile, c'est que le Messie est un être supérieur *venu du ciel*, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος, et en conséquence *placé au-dessus de tous*, ἐπάνω πάντων ἐστὶ (3, 31). Dans l'expression : *il était avant moi*, πρῶτός μου ἦν (1, 15, 27, 30), Neander et de Wette ne veulent plus trouver que la priorité de l'être. Mais, quand bien même ces mots renfermeraient la préexistence du Messie, on a, au plus, besoin d'admettre,

avec Lücke, que Jean-Baptiste, sans rattacher à ces mots, comme l'évangéliste, l'idée du *Verbe*, λόγος, a songé, d'une façon plus conforme aux idées populaires des Juifs, à la préexistence du Messie, comme sujet des théophanies de l'Ancien Testament. Cette opinion juive a laissé des traces, outre le quatrième évangile, dans l'apôtre Paul (par exemple 1 Cor. 10, 4; Col. 1, 15. seq.), et dans les rabbins (1); et, en supposant qu'elle fût primitivement alexandrine, ce que Bretschneider a fait valoir contre notre passage (2), on demande si, dès avant le temps du Christ, la théologie alexandrino-judaïque n'avait pas exercé de l'influence sur la mère-patrie (3). Par conséquent, il n'est point inconcevable en soi que ce caractère ait appartenu à l'idée que Jean-Baptiste se faisait du Messie.

Le second caractère serait celui d'une souffrance expiatoire. A la vérité, on a essayé d'expliquer les expressions avec lesquelles Jean-Baptiste (1, 29 et 36) adresse ses disciples à Jésus, de manière à faire disparaître cette idée d'expiation : Jésus, a-t-on dit, n'est comparé à un agneau qu'à cause de sa douceur et de sa patience; *prendre les péchés du monde*, αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, s'entend ou de la patience avec laquelle il a supporté la méchanceté du monde, ou d'une tentative pour enlever les péchés du monde en l'améliorant; et les paroles de Jean-Baptiste expriment combien il est touchant de voir ce doux et tendre Jésus se soumettre à un rôle si dur et si pesant (4). Mais les meilleurs interprètes ont montré que, si, à la vérité, *prendre*, αἴρειν, admettait une pareille explication, le mot *agneau*, ἀμνὸς, non seulement avec l'article,

(1) Voyez Bertholdt, *Christologia Judæorum Jesu apostolorumque ætate*, § 23-25.

(2) *Probabilia*, S. 41.

(3) Voyez Gfrörer, *Philo und die alexandr. Theosophie*, 2 Thl., depuis la page 280.

(4) Gabler, *Meletem. in loc. Joh.*, 1, 29, dans ses Opusc. acad., p. 514 seq.; Paulus, *Leben Jesu*, 2, a, *die Uebersetzung d. St. und Comm. zum Ev. Joh. z. d. St.*

mais surtout avec l'addition *de Dieu*, τοῦ Θεοῦ, signifiait, non un agneau en général, mais un certain agneau sacré. Et si ce passage, conformément à l'explication la plus vraisemblable, se rapporte à l'agneau d'Isaïe (53, 7), les mots : *prendre le péché*, αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν, ne pourront être expliqués qu'à l'aide de l'endroit correspondant du prophète; or, il y est dit du serviteur de Dieu, comparé à un agneau, *qu'il porte nos péchés et qu'il souffre pour nous*, τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται (v. 4, LXX); donc il s'agit d'une souffrance expiatoire (1). Mais dans ces derniers temps on a trouvé douteux que Jean-Baptiste eût rapporté ce passage du prophète au Messie, et que par conséquent il eût regardé le Messie comme souffrant (2); car, d'après l'opinion courante du moins, une telle idée du Messie était si étrange que les disciples de Jésus, pendant tout le temps de leurs relations avec lui, ne purent s'y familiariser; et, après sa mort, ils doutèrent complétement de lui comme Messie (Luc, 24, 20 seq.). Comment donc Jean-Baptiste, qui, d'après la propre déclaration de Jésus (Matth., 11, 11), était bien au-dessous des citoyens du royaume céleste, au nombre desquels les apôtres étaient déjà rangés; comment, disons-nous, Jean-Baptiste, placé plus bas qu'eux, aurait-il compris, longtemps avant la passion de Jésus, la nécessité de cette passion pour le Messie, tandis que l'événement seul put la faire comprendre aux disciples immédiats? Ou, si Jean avait véritablement conçu cette opinion, et s'il l'avait exprimée à ses adhérents, comment, par l'intermédiaire de ceux qui, de l'école de Jean, passèrent dans la compagnie de Jésus, n'aurait-elle pas trouvé accès dans cette compagnie même? et comment surtout, en raison de la considération dont Jean-Baptiste jouissait, n'aurait-elle pas atténué, dans

(1) De Wette, *De morte Christi expiatoria*, dans ses *Opusc. theol.*, p. 77 ff.; Lucke, *Comm. zum Ev. Joh.*, 1, S. 347 ff.; Winer, *Bibl. Realwörterb.*, 1, S. 693, Anm.

(2) Gabler et Paulus, l. c.; et De Wette, l. c., S. 75 ff.; 80 ff.

un public plus étendu, les doutes que causa la mort de Jésus? En outre, parcourons tous les renseignements que nous possédons sur Jean-Baptiste en dehors du quatrième évangile; nulle part nous ne trouvons qu'il ait exprimé de pareilles opinions sur le destin du Messie. Pour ne rien dire de l'historien Josèphe, nous lisons dans les synoptiques que Jean-Baptiste parla d'un Messie qui venait après lui, mais dont il bornait toute l'œuvre au baptême spirituel et au triage du peuple. Cependant il reste toujours possible que, dès avant la mort de Jésus, un homme au regard pénétrant comme Jean-Baptiste se soit fait, par les passages et les types de l'Ancien Testament, une idée du Messie souffrant (1), sans que ses disciples et ses contemporains aient compris ses obscures allusions à ce sujet. D'un autre côté, Jean-Baptiste n'est connu que pour avoir mis en relief le côté pratique de l'idée du règne du Messie, et l'on commence à concevoir des doutes quand on voit le seul quatrième évangile lui attribuer deux conceptions qui, à cette époque, n'appartenaient sans doute qu'à la plus profonde spéculation sur le Messie. L'expression de ces deux conceptions porte tellement l'empreinte de l'auteur du quatrième évangile, qu'on ne peut s'empêcher de mettre au moins la forme sur le compte de cet évangéliste.

Il est certain que parfois l'auteur du quatrième évangile, en transmettant les paroles d'autrui, fait plus qu'y ajouter la forme et la rédaction; on le voit par le discours qu'il met (3, 27-36) dans la bouche de Jean-Baptiste en réponse à la plainte de ses disciples sur le nombre croissant des adhérents de Jésus. Après que Jean-Baptiste a déclaré que, d'après leur destination respective au delà de laquelle il ne désire pas aller, lui doit décroître et Jésus augmenter, il

(1) De Wette, sur le passage de Jean; Neander, S. 78: ce dernier, avec la restriction que peut-être Jean-Baptiste n'a parlé que des péchés du peuple, tandis que l'évangéliste, partant de son propre point de vue, a mis le monde au lieu du peuple.

continue, depuis le verset 31, avec des formules absolument les mêmes que les formules avec lesquelles le quatrième évangéliste fait ordinairement parler Jésus lui-même, ou exprime ses propres pensées sur Jésus. Et même, ainsi que Lücke l'avoue, ce discours de Jean-Baptiste ne paraît qu'un écho de la conversation précédente de Jésus avec Nicodème (1). Les termes de ce discours prêté à Jean-Baptiste appartiennent proprement à la phraséologie de Jean l'évangéliste, tels que *sceller*, σφραγίζω, *le témoignage*, μαρτυρία, l'opposition *d'en haut* et *ici-bas*, ἄνωθεν et ἐκ τῆς γῆς, la phrase *avoir la vie éternelle*, ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, et l'on se demande : Faut-il croire que l'évangéliste, aussi bien que Jésus, dans la bouche duquel ces expressions sont souvent mises, les a empruntées à Jean-Baptiste, ou bien que l'évangéliste les a prêtées à Jean-Baptiste, dont, pour le moment, je veux seulement parler ici? On décidera cette question en remarquant que justement les idées que Jean-Baptiste exprime appartiennent au domaine du christianisme, et même spécialement au domaine du christianisme de Jean l'évangéliste. Cette opposition *d'en haut* et *de la terre*, la désignation de Jésus comme *venu d'en haut*, ἄνωθεν ἐρχόμενος, comme *celui que Dieu a envoyé*, ὃν ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς, qui par conséquent *prononce les paroles de Dieu*, τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ λαλεῖ, le rapport de Jésus avec Dieu, comme son *fils*, υἱὸς, que *le père chérit*, ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, ces idées qui reviennent si souvent chez Jésus et chez le qua-

(1) Que l'on compare particulièrement Joh., 3, 11 (Jésus parlant à Nicodème) : Ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω σοι, ὅτι ὃ οἴδαμεν, λαλοῦμεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

V. 18 : Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴν πιστεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

Joh., 3, 32 (Jean-Baptiste) : Καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκουσε, τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.

V. 36 : Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Comparez encore le verset 31 du discours de Jean-Baptiste avec Joh. 3, 6. 12 seq., 8, 23; v. 32, avec 8, 26; v. 33, avec 6, 27; v. 34, avec 12, 49, 50; v. 35, avec 5, 22, 27. 10, 28 seq. 17, 2.

trième évangéliste devraient également avoir passé de Jean-Baptiste à Jésus et de Jésus à l'apôtre, tandis que, ici comme plus haut, il est bien plus vraisemblable que l'évangéliste les a transportées sur Jean-Baptiste. D'autant plus, comme Olshausen l'a remarqué avec justesse, que l'on ne comprend pas que Jean-Baptiste, qui, en réalité, vécut à part de Jésus, parle ici de la bénédiction attachée à celui qui suit Jésus avec foi (v. 33 et 36).

Ce qui reste certain et ce qui est reconnu par la majorité des interprètes modernes, c'est que Jean-Baptiste ne peut pas avoir prononcé les paroles renfermées dans les versets 31-36; en conséquence, les théologiens ont conclu que l'évangéliste ne les a pas mises dans la bouche de Jean-Baptiste, mais qu'il prend lui-même la parole à partir du verset désigné (1). Cela serait admissible si l'on nous montrait comment l'évangéliste a séparé du discours de Jean-Baptiste sa propre addition; or, on cherche vainement la trace de cette séparation. A la vérité, celui qui tient la parole, à partir du verset 31, s'exprime, là où il veut désigner Jean-Baptiste, à la troisième personne, et non, comme au verset 30, à la première personne. Mais Jean-Baptiste n'est plus ici désigné d'une manière directe et individuelle, il est compris dans une classe entière, et par conséquent il devait choisir la troisième personne, bien qu'il parlât lui-même ; on ne trouve nulle part une limite, et le discours passe insensiblement des phrases que Jean-Baptiste pourrait avoir prononcées lui-même à celles qui ne peuvent absolument lui convenir. Dans le verset 30, on continue à parler de Jésus au présent : c'est ainsi en effet que l'évangéliste pouvait faire parler Jean-Baptiste du vivant de Jésus; mais ce n'est pas ainsi que, lui, il pouvait écrire en son propre nom après la mort de Jésus. Son habitude est, en effet, là où il émet des réflexions sur l'apparition terrestre

(1) Paulus, Olshausen sur ce passage.

de Jésus, de se servir du prétérit (1). Ainsi grammaticalement, c'est Jean-Baptiste qui parle à partir du verset 31, et cependant, historiquement, il ne peut pas avoir prononcé les paroles qui suivent ce verset, contradiction qui devient absolument indissoluble si l'on ajoute : dogmatiquement, l'évangéliste ne peut avoir mis dans la bouche de Jean-Baptiste aucune parole que ce dernier n'ait pas réellement prononcée. Or, nous ne voulons contredire ni les règles claires de la grammaire ni les données assurées de l'histoire, pour satisfaire au prétendu dogme de l'inspiration; et, des prémisses ainsi posées, nous tirerons avec Lücke la conclusion que les réflexions de l'évangéliste sont mêlées ici avec le discours de Jean-Baptiste, dans lequel on ne peut plus les distinguer d'une manière précise, mais où elles prédominent. Ayant ici acquis la preuve qu'il importait peu au quatrième évangéliste de prêter à Jean-Baptiste, non seulement des paroles, mais encore des idées que ce dernier n'avait pas, nous devrons nous avouer que nous n'avons plus aucune assurance, que les deux caractères de l'idée du Messie énoncés plus haut, caractères qui, sans être absolument incompatibles avec l'époque de Jean-Baptiste, ne sont cependant, nulle part ailleurs, attribués à ce personnage, ne lui aient pas été également prêtés par l'évangéliste.

A en croire le quatrième évangile, c'est Jean-Baptiste qui a transporté sur Jésus ces attributs messianiques. Si, sous l'influence de l'inspiration divine, il l'a fait d'une manière aussi explicite et aussi répétée que nous le lisons dans Jean l'évangéliste, il est impossible qu'il ait été exclu par Jésus *du royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth., 11, 11), et que le plus petit dans ce royaume lui

(1) Par exemple, pendant qu'ici, v. 32, il est dit : Τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει, il est dit dans le Prologue, v. 11 : Καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Comparez Lücke, l. c., S. 501.

ait été préféré. Car confesser Jésus, comme le fait Jean-Baptiste lorsqu'il le nomme *fils de Dieu*, *qui a été avant lui*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ; exprimer des opinions aussi épurées sur l'économie messianique, par exemple lorsqu'il nomme Jésus l'*agneau de Dieu qui prend le péché du monde*, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, tout cela a manqué à Pierre lui-même; et cependant, non seulement Jésus l'admet dans le royaume céleste à cause de sa confession (Matth., 16, 16), mais encore il en fait la pierre sur laquelle ce royaume sera fondé. La difficulté de comprendre va encore plus loin. Jean, dans le quatrième évangile (1, 31), dit que le but de son baptême est de *manifester Jésus comme Messie à Israël*, ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ, et il reconnaît, comme volonté de la Providence, qu'il doit décroître en face de Jésus croissant (3,30). Cependant, tandis que Jésus fait déjà baptiser par ses apôtres, Jean continue aussi de baptiser de son côté (3, 23); or, pourquoi, s'il savait que par l'introduction de Jésus la destination de son baptême était atteinte, et s'il adressait ses disciples à Jésus comme au Messie (1, 36 seq.), pourquoi ne se joint-il pas lui-même à Jésus? Jean avait, réplique Neander, son rôle déterminé : c'était, en qualité de dernier des prophètes, de signaler le Messie; il ne lui était pas donné de s'élever au-dessus de ce point de vue, qui tenait surtout de l'Ancien Testament; et le prophète, déjà mûri par un développement individuel, ne pouvait plus se rendre dans une école exigeant des hommes jeunes qui fussent dociles et dont l'esprit n'eût pas atteint toute sa maturité (1). Soit; s'il est avoué que Jean-Baptiste a été renfermé dans un horizon moins étendu, on se demandera : Cette limitation de ses idées ne lui a-t-elle interdit qu'un acte extérieur, celui de se joindre au Messie, et ne doit-elle pas bien plutôt l'avoir éloigné de l'acte intérieur par lequel il aurait reconnu Jésus pour le

(1) Neander, L. J. Chr., S. 74 f.

Messie? L'ascète sévère qui imposait à lui et aux siens des jeûnes rigoureux, le menaçant prédicateur de pénitence que l'esprit d'Élie animait, ne devait-il pas, autant que ses disciples (Matth. 9, 14), prendre ombrage de la manière libérale de Jésus, qui s'était élevé au-dessus de tous les préjugés, de toutes les duretés de la doctrine de Jean, et qui donnait à la vie des couleurs tout opposées? Admettons encore que l'Ancien Testament l'eût assez instruit pour qu'il se représentât la vie dans l'alliance nouvelle, dans l'alliance messianique, comme une vie devenue plus libre et plus joyeuse par l'effusion de l'esprit (1), et qu'ainsi il se conformât à la doctrine de Jésus, on revient à ne pas pouvoir comprendre ce qui l'empêcha de se joindre extérieurement aussi à Jésus. Ou bien se sentait-il trop vieux, d'un esprit trop indépendant pour devenir disciple? il devait du moins se retirer de la scène publique; loin de là, il continue à baptister comme auparavant. Cela était sans but, s'il avait reconnu Jésus comme le Messie; il n'était plus besoin, comme Neander le suppose, d'un rôle transitoire après l'apparition de Jésus, dont l'action renfermait tout ce qui, moralement parlant, ne se trouvait qu'en préparation dans la prédication de Jean. Encore moins peut-on expliquer la continuation des travaux publics de Jean-Baptiste par le besoin des localités dans le voisinage desquelles Jésus ne vint pas (2); car, d'après Jean (3, 22 seq.), tous deux baptisent à proximité l'un de l'autre. Mais même, quand le rôle de Jean n'aurait été que de signaler Jésus comme le Messie, la continuation de son baptême paraîtrait encore sans but. Par là, en effet, il retenait toujours une masse d'hommes dans les limbes du royaume messianique, il retardait ou empêchait même tout à fait leur passage à Jésus, et c'était sa

(1) Kern, Principaux faits de l'histoire évangélique, dans *Tüb. Zeitschrift*, 1836, 2, S. 53 f.; Neander, l. c., S. 59 f.

(2) Lücke, *Comm. z. Evang. Joh.*, 1, S. 488.

faute, non la leur (1); car, par la contradiction de son propre exemple, il rendait inefficaces les paroles par lesquelles il les adressait à Jésus. Nous trouvons le parti des disciples de Jean encore existant au temps de l'apôtre Paul (Act. Ap., 18, 24 seq. 19, 1 seq.); et, si ce que les Zabéens disent sur leur propre compte est vrai (2), cette secte dure encore aujourd'hui. Certainement, si l'on suppose que Jean a eu sur Jésus les convictions qui lui sont attribuées, il aurait été naturel qu'il se joignît à lui, ou du moins qu'il se retirât; or, il ne s'est ni joint ni retiré, nous en concluons donc qu'il n'a pas eu ces convictions (3).

Le message n'empêchant d'admettre qu'une seule chose, c'est que Jean ait reconnu Jésus comme le Messie dans le sens élevé et épuré que le quatrième évangile lui attribue, la continuation du ministère de Jean-Baptiste, après le commencement du rôle public de Jésus, autorise à conclure qu'il ne l'a regardé en aucune façon comme le Messie, du moins pas avant son emprisonnement; car, emprisonné, quand bien même il serait arrivé à reconnaître Jésus, il n'aurait plus pu se joindre à lui. Or, comme nous l'avons vu, une pareille reconnaissance est supposée par le message envoyé du fond de la prison et par la manière dont Jésus le reçoit. On dit donc : Jean captif aura entendu maints récits

(1) Neander, S. 75. Cet auteur (p. 61) prétend trouver, dans un passage des Actes des apôtres, une trace qui prouve que Jean-Baptiste adressa réellement ses disciples à Jésus, mais c'est à tort : il s'agit du passage où il est dit d'Apollos : *Il enseignait exactement toutes les choses du Seigneur, ne connaissant que le baptême de Jean* : Ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Κυρίου, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. (Act. ap. 18, 24.) En effet, en comparant, avec ce passage, le chapitre suivant, on voit que Paul est obligé d'apprendre aux disciples de Jean que, par *celui qui doit venir*, ἐρχόμενος, au nom duquel Jean baptisait, il faut entendre Jésus. Il en résulte clairement que la doctrine du *Seigneur*, Κύριος, qu'Apollos, en sa simple qualité de disciple de Jean, savait déjà expliquer exactement, n'était que la doctrine messianique épurée par Jean, qui consistait dans l'attente d'un sauveur futur. Mais l'instruction qu'il reçut des chrétiens Aquila et Priscilla lui enseigna plus précisément que cette attente avait été accomplie dans la personne de Jésus.

(2) Voyez Gesenius, *Probeheft der Ersch und Gruber'schen Encyclopædie*, article ZABÉENS.

(3) Bretschneider, *Probab.*, S. 46 f. Comparez Lücke, l. c., S. 493 f.; De Wette, *De morte Chr. expiatoria, Opusc. theol.*, p. 81; *Bibl. dogm.*, §209; *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 107, 1, 3, S. 29.

concernant Jésus ; ils auront fait sur son esprit une impression messianique, et éveillé en lui l'espérance que Jésus allait décidément et prochainement se manifester comme Messie ; et, cette manifestation tardant de plus en plus, les doutes auront de nouveau surgi, et il aura adressé à Jésus la question dont il s'agit.

Cependant un tel message du fond de la prison peut-il se concevoir ? et, après avoir écarté la première des deux données opposées et réciproquement incompatibles, c'est-à-dire la connaissance antérieure, chez Jean, de la messianité de Jésus, pouvons-nous laisser tranquillement prendre place à la seconde, c'est-à-dire au message ? Cela n'est pas non plus sans difficulté. D'après Josèphe (1), c'était la crainte de troubles qui avait déterminé Hérode à faire arrêter Jean-Baptiste. Les évangélistes donnent une autre raison de cette arrestation ; mais, quand même celle que rapporte Josèphe n'aurait été que concomitante, il resterait toujours singulier que les disciples d'un homme emprisonné, parce qu'on voulait prévenir par son éloignement l'explosion d'une révolte parmi ses adhérents, eussent conservé un libre accès auprès de lui (2). Matthieu est le seul qui dise que le message fut envoyé de la *prison*, δεσμωτήριον ; Luc, qui raconte aussi ce message, ne parle pas de prison : on pourrait donc, avec Schleiermacher, considérer le récit de Luc comme le véritable, et la *prison*, dans Matthieu, comme une addition non historique. Mais le même critique a montré d'une manière convaincante que le récit de Matthieu est le récit original, tandis que celui de Luc est remanié ; il serait donc étonnant que, sur ce seul point, le rapport eût été renversé. Il est plus naturel d'admettre que Luc, qui, dans tout le paragraphe, a le caractère d'un homme qui travaille de seconde main, a effacé la désignation de la localité que portait la

(1) *Antiq.*, 18, 5, 2.
(2) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 109.

narration originale. On conserve donc le message fait de la prison ; et, quoique ce ne soit pas complétement à propos qu'on invoque ici l'emprisonnement, à Rome, de Paul et des chrétiens pendant les persécutions (1), puisque la crainte d'une insurrection n'était pas, comme pour Jean-Baptiste, un des motifs de l'arrestation, cependant on peut toujours concevoir que des individus isolés aient été admis auprès de Jean malgré son étroite réclusion.

Le quatrième évangile, en nous apprenant que Jean-Baptiste avait continué à baptiser après le début de Jésus, est le seul obstacle qui nous ait empêché plus haut d'admettre que Jésus eût été reconnu comme Messie par Jean-Baptiste avant l'emprisonnement de ce dernier. Cela nous amène à examiner les différentes dates où les quatre évangiles placent l'arrestation de Jean-Baptiste. Matthieu, auquel Marc se joint, la met avant la prédication publique de Jésus en Galilée, puisque c'est par cette arrestation qu'il motive le retour de Jésus dans cette province (Matth., 4, 12 ; Marc, 1, 14). Luc ne détermine pas la date avec précision (3, 19 seq.), mais il semble d'après lui que cette arrestation a été faite après le message des deux disciples, puisqu'à l'occasion de ce message il ne dit rien de la prison de Jean. Au contraire, Jean l'évangéliste déclare expressément que ce fut après la première Pâque à laquelle Jésus assista depuis qu'il avait commencé sa prédication publique ; *car Jean n'avait pas encore été jeté en prison*, οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (3, 24). On se demande qui a ici raison ; or, dans la narration du premier évangéliste, il se trouve quelque chose qui a rendu plusieurs interprètes enclins à la sacrifier, sans autre explication, à celle des deux derniers. En effet, que Jésus, à la nouvelle de l'arrestation de Jean-Baptiste par l'ordre d'Hérode-Antipas, se soit retiré pour sa sûreté en Galilée, c'est-à-dire juste-

(1) Neander, L. J. Chr., S. 84.

ment dans les domaines de ce prince, c'est ce qu'on ne peut comprendre ; et Schneckenburger l'a soutenu avec raison (1), car c'était le lieu où Jésus était le moins à l'abri d'un pareil destin. Mais quand même on ne pourrait expliquer le mot *se retira*, ἀνεχώρησεν, sans y joindre l'idée accessoire d'un asile cherché, on ne serait pas moins en droit de demander si le fait lui-même n'est pas réel, bien que le motif sur lequel l'évangéliste l'appuie soit erroné. Matthieu et Marc rattachent au voyage de Jésus en Galilée, après l'arrestation de Jean-Baptiste, les commencements de sa prédication publique ; et, en soi, il ne serait pas invraisemblable que cette prédication n'eût commencé qu'après l'éloignement de Jean-Baptiste et justement à cause de cet éloignement. Cependant, comme le narrateur et l'auditeur chrétiens cessaient de porter intérêt au précurseur du moment que Jésus commençait son rôle public, il se pourrait que là fût la cause de l'erreur, et qu'on se fût figuré que dès lors ce personnage avait réellement disparu de la scène. On comprend cela plus facilement qu'on ne comprend comment la narration opposée aurait pu se former sans fondement historique ; d'autant plus que la prolongation de la liberté de Jean-Baptiste, dans le quatrième évangile, est employée, non pour le ranger, en fait, parmi les disciples de Jésus, mais pour lui faire prononcer des témoignages qui ont pu être aussi bien rendus du fond de la prison.

Il demeure constant que, pendant son rôle public, Jean-Baptiste n'a pu ni penser ni déclarer que Jésus était le Messie ; au contraire, il est facile de montrer comment on a pu, par une voie non historique, arriver à croire qu'il avait eu cette pensée et rendu ce témoignage. D'après les Actes, 19, 4, l'apôtre Paul dit (et cela en tout cas appartient à ce qui reste d'historique dans les dires du Nouveau Testament sur

(1) *Ueber den Ursprung*, u. s. w., S. 79. Comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 178.

Jean-Baptiste) que ce dernier a baptisé *au nom de celui qui vient*, εἰς τὸν ἐρχόμενον, et ce Messie qui vient, que Jean-Baptiste a signalé, a été, ajoute Paul, Jésus lui-même (τουτέστιν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν). Cela était une interprétation des paroles de Jean-Baptiste d'après l'événement, Jésus s'étant fait reconnaître par un grand nombre de ses compatriotes comme le Messie que Jean avait annoncé. Alors combien ne fut-on pas près de penser que Jean-Baptiste lui-même, par *celui qui vient*, ἐρχόμενος, avait entendu la personne de Jésus, et qu'il avait dès lors conçu dans son esprit ce que Paul exprime explicitement par les mots rapportés plus haut; opinion qui, quelque peu historique qu'elle fût, devait être d'autant plus attrayante pour les nouveaux chrétiens qu'il était plus désirable d'appuyer la considération de Jésus sur l'autorité de Jean-Baptiste, qui alors était si puissante dans le monde juif (1). Il s'y joignait encore un motif pris dans l'Ancien Testament : l'ancêtre du Messie, David, avait également, selon l'ancienne légende hébraïque, une espèce de précurseur dans la personne de Samuel, qui, conformément aux ordres de Jéhovah, l'oignit roi d'Israël (1 Sam., 16), et qui, par la suite, resta aussi avec lui dans un rapport de témoignage. Si donc le Messie devait avoir un précurseur que, du reste, la prophétie de Malachia ca-

(1) Le quatrième évangéliste s'occupe particulièrement à mettre Jean-Baptiste dans un rapport plus favorable avec Jésus qu'on ne peut historiquement supposer qu'il fût. Cette préoccupation reçoit peut-être quelque éclaircissement par le passage cité plus haut des Actes des apôtres. D'après ce passage (v. 1 seq.), il se trouvait à Éphèse des gens qui ne connaissaient que le baptême de Jean, et qui, par conséquent, furent rebaptisés au nom de Jésus par l'apôtre Paul. Or, d'après une ancienne tradition, le quatrième évangile a été écrit à Éphèse (Iræneus, *adv. hær.* 3, 1); et nous pouvons l'admettre; car, en indiquant une localité grecque comme le lieu où cet évangile a été rédigé, la tradition a certainement raison. Maintenant, conformément à l'allusion que renferment les Actes des apôtres, nous devons considérer Éphèse comme la résidence d'un certain nombre de disciples de Jean-Baptiste, qui, sans doute, n'auront pas été tous convertis par Paul. Le désir de les attirer à Jésus expliquerait l'importance particulière que le quatrième évangile met au *témoignage de Jean*, μαρτυρία Ἰωάννου. Ce point a déjà été remarqué et expliqué par Storr, *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, S. 5 ff., 24 f. Comparez aussi Hug, *Einleitung in das N. T.*, 2, S. 190 f. 3te Ausg.

ractérisait plus précisément comme un second Élie, et si, historiquement, au temps de Jésus il s'était trouvé Jean, dont le baptême pouvait facilement être, comme consécration, substitué à l'onction, il n'y avait pas loin à conformer la position de Jean-Baptiste vis-à-vis Jésus, d'après l'analogie de la position de Samuel vis-à-vis David.

§ XLVI.

Jugement des évangélistes et de Jésus sur Jean-Baptiste, avec le jugement que ce dernier prononça sur lui-même. Résultat des recherches sur les rapports entre ces deux hommes.

Les évangiles appliquent plusieurs passages de l'Ancien Testament à Jean en tant que préparateur du royaume messianique fondé par Jésus.

Le séjour du prédicateur de pénitence dans le désert, son ministère qui consistait à faciliter les voies au Messie, durent rappeler le passage d'Isaïe : *Voix qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur, etc.*, φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ· Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίῳ (40, 3. LXX). Ce passage, dans le contexte original, se rapportait, non au Messie et à son précurseur, mais à Jéhovah, à qui il faut frayer la route vers la Judée pour qu'à travers le désert il revienne de l'exil avec son peuple. Les trois premiers évangélistes s'en sont emparés, et ils le citent comme une prophétie accomplie par l'apparition de Jean-Baptiste (Matth., 3, 3; Marc, 1, 3; Luc, 3, 4 seq.). On pourrait penser que cette application a été postérieure et du fait des chrétiens ; cependant rien n'empêche de croire, conformément au quatrième évangile (1,23), que Jean-Baptiste lui-même désigna sa vocation par ces paroles prophétiques.

Tandis que les synoptiques ont emprunté à Jean-Baptiste cette citation, Marc a emprunté à Jésus une autre citation des prophètes relative à Jean-Baptiste : Jésus (Matth., 11, 10; Luc, 7, 27) avait dit : *Celui-ci est, duquel il est écrit :*

Voici que j'envoie devant ta face mon ange qui préparera ta route devant toi : Οὗτος γάρ ἐστι περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου. Au début de son évangile, Marc applique au précurseur Jean, en même temps que le passage cité plus haut d'Isaïe, ce passage de Malachia, 3, 1, que, par erreur, il attribue aussi à Isaïe. Le passage dans le prophète Malachia est, en effet, relatif au Messie ; seulement ce n'est pas devant le Messie que Jéhovah parle d'envoyer un ange ou un messager, mais c'est devant lui-même. Dans l'application que le Nouveau Testament en fait à Jean, la seconde personne (σου) est mise au lieu de la première לפני, et ce changement se trouve uniformément dans les trois évangélistes.

Le même prophète a encore le passage suivant : *Et voici que je vous enverrai Élie le Thesbite, avant que ne vienne le jour du Seigneur, etc. :* Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην πρὶν ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν Κυρίου, κ. τ. λ. (3, 23. LXX. 4, 4.). D'après ce passage, les évangiles ont donné à Jean-Baptiste un rapport avec Élie. Suivant Luc, 1, 17, il avait été prédit, dès avant la naissance de Jean, que ce dernier, travaillant, *dans l'esprit et dans la force d'Élie,* ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου, à l'amélioration du peuple, précéderait le Seigneur visitant son peuple au temps messianique. Dans le quatrième évangile (1, 21) Jean-Baptiste, sur la demande des députés du Sanhédrin s'il est Élie, décline cette dignité. Sans doute il ne la décline qu'en un sens, à savoir, qu'il n'est pas, conformément à la grossière imagination du peuple, l'ancien prophète revenu corporellement, mais, sans doute aussi, il aurait avoué lui-même qu'il était ce que les synoptiques disent de lui, un homme selon l'esprit d'Élie. De la même façon, Jésus, désignant Jean comme l'Élie promis (Matth., 11, 14), ajoute, pour empêcher, ce semble, qu'on n'attache à ses paroles

la signification matérielle dont il a été parlé plus haut : *Si vous voulez l'admettre,* εἰ θέλετε δέξασθαι (1).

La scène particulière au quatrième évangile où Jean refuse le titre d'Élie avec plusieurs autres titres, demande un examen plus minutieux. Il faut la comparer à un récit de Luc (3, 15), avec lequel elle a une ressemblance frappante. Dans Luc, la foule, rassemblée autour de Jean-Baptiste, vient à se demander : *Ne serait-il pas le Christ?* Μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός; de même, dans Jean l'évangéliste, des députés du Sanhédrin lui adressent cette question (2) : *Toi, qui es-tu?* Σὺ τίς εἶ ; ce qui, à en juger par la réponse de Jean-Baptiste, doit signifier : Qui prétends-tu être ? c'est-à-dire prétends-tu être le Messie, comme ton baptême relatif au royaume messianique le fait supposer, et comme plusieurs le croient de toi (3) ? D'après Luc, Jean répond : *Moi, je vous baptise par l'eau ; mais vient un plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de dénouer le cordon de ses chaussures :* Ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. D'après le quatrième évangile, il réplique également : *Moi, je baptise par l'eau ; mais au milieu de vous est un homme que vous ne connaissez pas... et moi je ne suis pas digne de dénouer le cordon de sa chaussure*, Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος δὲ ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε..... οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. Dans le quatrième évangéliste, les propositions qui lui sont particulières sur la préexistence ou nature supérieure de Jésus sont, encore ici, jointes à ces déclarations, en place desquelles Luc fait mention du baptême spirituel messianique ; ce n'est que plus tard, dans une occasion subséquente, que le quatrième évangéliste revient sur

(1) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 23.

(2) Comparez les interprètes, sur ce sens de οἱ Ἰουδαῖοι dans notre passage.

(3) Voyez Lücke et De Wette, sur ce passage.

ce baptême spirituel (v. 33). Toute cette scène a, dans Luc, pour but et pour signification d'établir la messianité de Jésus par le refus de Jean-Baptiste, qui décline ce caractère, et qui le transporte sur un autre qui doit venir après lui; elle a dans le quatrième évangéliste la même signification, seulement avec plus de poids encore. Il est difficile, avec deux récits aussi voisins l'un de l'autre, d'admettre que ce ne soit pas un seul événement qui en fasse le fondement(1). On demandera donc quel est celui des deux évangélistes qui le reproduit avec le plus de fidélité. Remarquons d'abord que le récit de Luc ne présente aucune invraisemblance intrinsèque ; on comprend facilement comment la foule, rassemblée autour de Jean-Baptiste, put, dans des moments d'enthousiasme, considérer comme le Messie lui-même l'homme qui annonçait l'approche du royaume messianique, et qui baptisait au nom de ce royaume. Mais, d'un autre côté, il ne convient pas moins au droit de surveillance que le Sanhédrin exerçait sur les docteurs publics, et qu'il fit aussi valoir à l'égard de Jésus (Matth., 21, 23), que cette corporation ait, ainsi que le raconte le quatrième évangéliste, fait interroger Jean-Baptiste au sujet de sa vocation. Cette scène précède d'après Luc, suit d'après le quatrième évangéliste, le baptême de Jésus; mais il n'y a là aucun motif de nous décider pour l'un ou l'autre récit : car, d'une part, Jean-Baptiste, même avant de baptiser Jésus, a dû désigner le Messie comme un personnage qui était encore attendu, et qui était supérieur à lui, Jean, et Luc ne dit rien de plus; d'autre part, le quatrième évangile, d'après lequel la scène du baptême est, à ce moment, supposée avoir déjà eu lieu, en signalant d'une manière plus

(1) Bleek, l. c., S. 426; De Wette, l. c., S. 26 f. Lücke (p. 339 de son *Commentaire*) avoue aussi que l'opinion qui considère les deux narrations comme identiques, a beaucoup d'apparence en sa faveur; que lui-même (p. 342) se déclare pour la distinction de ces deux récits, mais que son seul motif, en cela, est le désir avoué de conserver leur valeur aux deux récits évangéliques.

précise le Messie, qui est déjà au milieu des interrogateurs, ne dit rien qui ne soit dans l'ordre. Enfin, si l'on se demande laquelle des deux narrations a pu le plus facilement naître par une voie non historique, on trouvera que la balance reste encore en équilibre; le récit de Luc peut être considéré comme l'écho indécis de ce que le quatrième évangéliste sait raconter d'une manière plus précise; et, réciproquement, il ne serait pas impossible d'expliquer le récit du quatrième évangéliste par le besoin de donner au témoignage de Jean-Baptiste sur Jésus plus de poids, en le transformant en un témoignage officiel rendu, non pas seulement devant une masse populaire, mais devant une autorité politique. Et en effet, Jésus (Joh., 5, 33) invoque ce témoignage avec bien plus de confiance qu'il ne l'aurait pu faire d'après le récit de Luc. Le dilemme ne peut donc être décidé que par l'opinion générale que l'on se formera sur le plus ou le moins de créance historique que le quatrième évangile mérite comparativement avec les synoptiques.

Le jugement que Jésus prononça, de son côté, sur Jean-Baptiste se trouve dans les synoptiques, en deux endroits. Jésus, après le départ des messagers de Jean-Baptiste, a l'occasion de faire une déclaration sur ce dernier (Matth. 11, 7 seq. et passages parallèles); et après l'apparition d'Élie, lors de la transfiguration, une question des disciples sur Jean-Baptiste l'engage à en parler (Matth., 17, 12 seq. et passages parallèles). Dans le quatrième évangile, Jésus, en présence *des Juifs*, ἰουδαίοις, après s'être appuyé, comme il a été remarqué, sur le message qu'ils avaient envoyé à Jean-Baptiste, prononce un jugement honorable sur ce dernier (5, 35). Dans le passage du quatrième évangéliste, il nomme Jean-Baptiste une lumière éclatante aux rayons de laquelle le peuple a pu se complaire quelque temps, au lieu d'en recevoir des impressions profondes et durables. Dans le second passage des synoptiques (dès le premier dans Mat-

thieu, verset 14), il assure que Jean est l'Élie promis comme le précurseur du Messie. Dans le premier passage des synoptiques, trois points sont à distinguer : le premier concerne la nature et le rôle de Jean ; sa fermeté, sa rigueur, son caractère élevé, sont vantés, vertus qu'il porte plus loin même que les prophètes, en tant qu'il est le précurseur messianique que Malachia a prédit, et qui doit ouvrir de vive force le royaume céleste (v. 7-14). Le second point établit le rapport de Jésus et des citoyens du *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, avec Jean-Baptiste, qui est reculé au second rang ; car, bien que placé au-dessus de tous les membres de l'économie de l'Ancien Testament, il ne vient cependant qu'après le plus petit de ceux qui ont part à la vie de la nouvelle alliance (v. 11). Le troisième point concerne la situation de Jean, comme de Jésus, vis-à-vis les contemporains ; des plaintes sont élevées (v. 16 seq.) sur leur indifférence pour l'un aussi bien que pour l'autre ; cependant il est remarqué (v. 12) que, depuis l'apparition de Jean-Baptiste, un zèle puissant s'est fait sentir pour le règne du Messie, et que plusieurs *violents*, βιασταὶ, cherchent à s'en frayer le chemin (1).

Le second point est le plus important des trois, et il faut dire avec Neander : Si Jean-Baptiste ne s'était pas formé du Messie et de son règne une idée plus claire et plus spirituelle que les prophètes, s'il n'avait pas signalé le Messie d'une façon plus immédiate qu'eux, Jésus ne l'aurait pas dit plus grand que tous les prophètes (2). Mais, d'un autre côté, on pourra dire avec non moins de droit : Si Jean-Baptiste avait reconnu Jésus lui-même comme le Messie, avec fermeté, décision, et tout à fait dans le sens du Nouveau Testament, Jésus ne l'aurait pas exclu de son royaume, ne l'aurait pas placé après le dernier des citoyens

(1) Une explication différente se lit dans Schneckenburger, *Beitræge*, 8. 48 ff.

(2) Neander, L. J. Chr., S. 91.

de ce royaume. Neander lui-même en convient en partie; car, expliquant comment Jean-Baptiste resta en arrière du point de vue chrétien, il dit que Jean-Baptiste n'avait pas compris clairement que le Messie devait fonder son règne dans l'humanité, non par une puissance surnaturelle victorieuse de toute résistance, mais par la souffrance, et que ce règne ne se présenterait pas d'abord comme un règne extérieur, mais qu'il se développerait du dedans au dehors comme une manifestation spirituelle. Or, d'après le quatrième évangile, Jean-Baptiste avait reconnu avec précision et déclaré à diverses reprises que Jésus était le Messie souffrant, et il ne reste plus à Neander qu'à accuser Jean l'évangéliste d'avoir confondu son propre point de vue avec celui du précurseur, et d'avoir introduit dans les paroles de Jean-Baptiste un sens plus précis et plus élevé que celui qu'elles comportaient (1); alors nous ne pouvons plus savoir quelle portion des discours de Jean-Baptiste, relatée dans le quatrième évangile, conserve une garantie plus historique que le reste. Il est encore un autre point au sujet duquel Jésus met Jean-Baptiste après les membres du royaume messianique : c'est, comme on le voit en comparant le verset 18 avec Matthieu 9, 16 seq., son ascétisme, son esprit de pratiques extérieures, son attachement au jeûne et aux autres œuvres que Jésus désigne comme de vieilles outres, de vieux vêtements qui ne conviennent plus à la nouvelle alliance.

Finalement, il faut donner une revue des gradations par lesquelles des additions traditionnelles se sont de plus en plus jointes aux simples traits primordiaux du rapport historique qui a existé entre Jean-Baptiste et Jésus. Il est historique que Jésus, rempli, comme il l'était, de l'idée particulière qu'il avait du Messie, fut attiré par la renommée du baptême préparatoire de Jean-Baptiste, et qu'il s'y soumit,

(1) L. c., S. 78.

mais que, bientôt après, il se présenta, de son chef, parmi ses compatriotes comme le Messie. Jean-Baptiste paraît, du fond de sa prison, avoir donné attention à cette œuvre entreprise par Jésus, mais sans se rendre à lui-même un compte exact ni savoir s'il devait considérer, comme le Messie annoncé par lui, celui qui procédait avec tant de lenteur et qui était tellement livré à la souffrance; c'est cette incertitude qui s'exprime dans la question que, de sa prison, il adresse à Jésus par l'intermédiaire des deux disciples.

Or, dans la première communauté chrétienne, on ne pouvait penser qu'une chose, c'est que le précurseur avait reconnu décidément Jésus comme le Messie; et, de la sorte, le demi-témoignage, et encore tardif, que renfermait ce message envoyé de la prison, ne suffisait plus.

C'était au plus un demi-témoignage; car la question impliquait l'incertitude, et l'expression *celui qui doit venir*, ὁ ἐρχόμενος, contenait une indécision. Aussi le quatrième évangile n'a-t-il plus de question sur la messianité de Jésus, et, en place, il offre l'attestation la plus sainte de cette messianité; de là encore les déclarations les plus précises sur la nature éternelle et divine de Jésus, et sur son caractère comme Messie souffrant.

C'était un témoignage tardif; car auparavant restait toujours le baptême que Jésus avait reçu de Jean-Baptiste, et par lequel il semblait s'être subordonné à lui; en conséquence, il fallut donner au baptême de Jésus la tournure opposée, ce dont il sera question plus loin; et de là proviennent les scènes que raconte Luc, et par lesquelles Jean-Baptiste, dès avant sa naissance, est mis, à l'égard de Jésus, dans un rapport de subordination et de service.

Dans une narration qui tendait à l'unité, ce message dubitatif n'était certainement pas en accord avec de telles déclarations : aussi n'en est-il pas question dans le quatrième évangile; mais les autres évangélistes, dont la composition

est moins sévère, reçurent à côté de la glorification postérieure, le récit primitif, accordant moins d'importance à la question de Jean-Baptiste qu'au discours de Jésus sur ce personnage, discours qu'ils y rattachèrent (1).

(1) Qu'il me soit permis de parler ici, sous la forme d'une note, des moyens termes qu'ont introduits, dans la considération des rapports de Jean-Baptiste avec Jésus, ceux-là mêmes qui ont commencé à entrevoir l'impossibilité de soutenir l'opinion ordinaire. Parmi ces théologiens, il ne faut pas même compter Planck, *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung*, 1, Kap. 7; lui, admet, comme absolument historiques, les récits sur ces rapports, et cependant il ne peut pas s'empêcher de soutenir de la manière la plus formelle qu'il avait existé entre ces deux hommes un plan concerté.

Mais le mémoire d'un anonyme, dans *Henke's neuem Magazin*, 6, 3, S. 373 ff. intitulé *Jean et Jésus*, part de la conviction que l'opinion orthodoxe qui considère Jean comme le simple précurseur de Jésus, et comme ayant sa destination et son but, non en lui-même, mais uniquement en celui qui vint après lui, est insoutenable. Cet auteur reconnaît en même temps qu'il n'y a aucun motif à donner en faveur de l'explication naturelle, qui soupçonne un concert préalable entre ces deux hommes. Avec une grande indépendance d'esprit, il écarte l'opinion qui admet que Jean-Baptiste a signalé avec précision Jésus comme le Messie, et de ce côté il va même trop loin lorsqu'il conjecture sans fondement que peut-être Jean-Baptiste s'était cru d'abord appelé lui-même à remplir le rôle de Messie, et avait voulu se créer un parti par son baptême. Quant aux hypothèses de l'explication naturelle, il s'en faut de beaucoup qu'il les combatte suffisamment; non seulement il accorde la parenté, l'âge à peu près égal et la liaison précoce des deux hommes, mais encore il se complaît à décrire, d'une façon romanesque, les plans de réformation universelle que les jeunes gens projetaient ensemble, le noble débat qui s'éleva entre eux, chacun d'eux jugeant l'autre plus digne de représenter le Messie, jusqu'à ce qu'enfin Jean, ayant la conscience de son insuffisance, se retira, et Jésus fut fortifié par un événement naturel, lors de son baptême, dans la conviction qu'il était le Messie.

Winer, à l'article *Jean*, dans son *Bibl. Realwörterbuch*, 1, S. 690 ff., comprend, il est vrai, nettement la différence inconciliable qui existe entre le récit des synoptiques et celui du quatrième évangile concernant Jean-Baptiste; il reconnaît aussi que ce dernier récit porte la couleur de la gnose de Jean l'évangéliste, mais il ne signale nulle part le caractère en partie légendaire qu'ont aussi les récits des synoptiques; il suppose, avec Luc, la parenté et l'âge égal, avec Matthieu la liaison précoce entre Jésus et Jean-Baptiste, et, nonobstant de pareils rapports, il croit pouvoir comprendre les doutes subséquents qui se manifestent dans le message envoyé par Jean-Baptiste du fond de sa prison, et il les explique à l'aide des images de l'Ancien Testament qui formaient, dans l'esprit de Jean-Baptiste, l'idée du Messie.

Hase aussi, §§ 52, 66, de sa *Vie de Jésus*, trouve vraisemblable que Jean-Baptiste ait été un parent de Jésus et qu'il ait vécu avec lui dans une amitié fondée sur la plus haute estime, sans cependant connaître la destination messianique de Jésus avant son baptême; dès qu'il l'eut connue, dit Hase, il se subordonna à Jésus avec une abnégation magnanime.

Il a été dans le texte suffisamment question de l'opinion de Neander.

§ XLVII.

Exécution de Jean-Baptiste.

Nous allons placer ici sous forme d'appendice ce qui nous a été appris sur la fin tragique de Jean-Baptiste. D'après les rapports concordants des synoptiques et de Josèphe (1), après avoir été détenu pendant quelque temps, il fut exécuté sur l'ordre d'Hérode-Antipas, tétrarque de Galilée; le Nouveau Testament dit décapité (Matth., 14, 3 seq.; Marc, 6, 17 seq.; Luc, 9, 9).

Mais sur les causes de son emprisonnement et de son exécution, il se trouve entre Josèphe et les évangélistes une différence. D'après les évangélistes, le blâme que Jean-Baptiste prononça sur le mariage d'Hérode avec Hérodias, femme de son demi-frère (2), fut l'occasion de son arrestation. L'artifice de la vindicative Hérodias amena l'exécution pendant une fête de cour. Josèphe raconte bien le mariage d'Hérode-Antipas avec Hérodias et la mort de Jean-Baptiste en un seul et même enchaînement; mais, dans ce récit, il ne paraît pas que le blâme jeté sur le mariage ait causé l'exécution de Jean-Baptiste; ce qu'il semble, c'est que l'exécution de Jean-Baptiste causa la défaite d'Hérode-Antipas dans la guerre des Arabes que suscita son mariage avec Hérodias. Josèphe exprime, comme motif de l'arrestation et de la mise à mort de Jean-Baptiste, la crainte de troubles qu'Hérode avait redoutés du parti considérable de ce dernier. Ces deux récits divergents (3) ne sont pas, au reste, inconciliables; on a essayé de les concilier en supposant que la crainte d'une sédition fut, à proprement parler, le motif politique de l'arrestation de Jean-

(1) *Antiq.*, 18, 5, 2.

(2) Ce premier mari d'Hérodias est appelé par les évangélistes Philippe, par Josèphe Hérode. Il était le fils de Marianne, fille du grand-prêtre, et vivait comme simple particulier. Voyez Josèphe, *Antiq.*, 15, 9, 3. 18, 5, 1, 4. B. j. 1, 29, 2. 30, 7.

(3) Comparez Hase, *Leben Jesu*, § 88.

Baptiste, mais que le jugement peu respectueux qu'il avait prononcé sur les souverains en fut présenté comme le motif ostensible (1). Mais je doute beaucoup qu'Hérode eût mis, de propos délibéré, en lumière l'acte scandaleux que Jean-Baptiste avait flétri ; et, si l'on veut distinguer ici entre une cause secrète et une cause patente, le blâme du mariage aura été la cause secrète, et il faudra alors supposer que le bruit de la crainte d'un soulèvement fut répandu à dessein pour excuser le meurtre (2). Au reste, on n'a pas même besoin de cette distinction; Hérode-Antipas, justement à cause du blâme énergique jeté sur son mariage contraire à la loi et sur sa manière de vivre, a pu craindre que Jean-Baptiste n'excitât dans le peuple un soulèvement contre lui.

Les récits évangéliques présentent même une divergence entre eux. D'abord (mais cela n'est pas la divergence essentielle) Marc raconte avec les détails les plus étendus et les plus colorés la scène qui se passe pendant le repas de fête ; Luc, au contraire, se contente de l'annonce la plus brève (3, 18—20. 9, 9), et Matthieu tient le milieu entre eux deux. Mais le récit de Marc est essentiellement différent de celui de Matthieu relativement aux sentiments d'Hérode pour Jean-Baptiste. D'après Matthieu, Hérode desirait mettre à mort Jean-Baptiste; mais il ne pouvait y parvenir, parce que le peuple, qui le considérait comme un prophète, était à craindre (v. 5). D'après Marc, c'est Hérodias seule qui en veut aux jours de Jean-Baptiste, mais qui ne peut atteindre son but, parce que son époux regardait ce dernier comme un saint personnage qu'il aimait à écouter dans l'occasion, et dont il suivit plus d'une fois les conseils (v. 19 seq.). Or, ce que le récit de Marc a d'individuel et de ca-

(1) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, sur ce passage. Winer, *Bibl. Realw.*, 1, S. 694.

(2) C'est l'avis de Paulus, de Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 109 ; de Neander, L. J. Chr., S. 83.

ractéristique a porté les interprètes à donner à sa narration la préférence sur celle de Matthieu (1). Mais justement c'est dans ces décorations et ces changements de Marc que l'on croirait trouver la trace de la tradition légendaire, d'autant plus que Josèphe dit seulement du peuple : *Ils dressaient l'oreille au bruit de ses discours*, ἤρθησαν τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, et qu'il représente Hérode comme un homme qui, *ayant conçu des craintes, juge plus convenable de faire périr Jean*, δείσας κρεῖττον ἡγεῖται (τὸν Ἰωάννην) ἀναιρεῖν. Combien donc n'était-il pas facile d'imaginer un contraste qui devait grandir Jean-Baptiste, et de présenter le prince même contre lequel il avait parlé et qui l'avait fait arrêter pour la liberté de son langage, comme s'étant cru obligé, en conscience, de le respecter, et comme s'étant laissé arracher, à son grand regret, l'arrêt de mort par les artifices de sa femme vindicative ! Au reste, il n'y a rien d'incompatible avec le caractère d'Hérode-Antipas, *qui aimait le repos*, ἀγαπῶν τὴν ἡσυχίαν (2), à supposer qu'il désira se débarrasser de celui qui troublait sa tranquillité intérieure et extérieure.

La conclusion du récit évangélique laisse l'impression que la tête de Jean fut présentée pendant que le prince était encore à table ; par conséquent, sa prison aurait été dans le voisinage. Nous apprenons par le passage de Josèphe cité plus haut que Jean-Baptiste était emprisonné à Machærus, place forte située sur la frontière méridionale de la Pérée, tandis que la résidence d'Hérode était à Tibériade, ville éloignée de Machærus d'une journée de marche (3). De Machærus à Tibériade, la tête de Jean ne pouvait être apportée qu'au bout de deux jours ; par conséquent elle ne put

(1) Par exemple, Schneckenburger, *Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, S. 86 f.

(2) Josèphe, *Antiq.*, 16, 7, 2. Le ἐλυπήθη de Matthieu (v. 9) ne forme pas une contradiction de cet évangéliste avec lui-même. Comparez, sur ce point, Fritzsche dans le passage dont il s'agit ici.

(3) Comparez Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 491.

être présentée à table même ; il paraît donc y avoir là une contradiction. Fritzche a essayé de la résoudre en faisant remarquer que dans les évangiles il n'est pas dit que la tête de Jean eût été apportée pendant que le repas durait encore ; mais sa conciliation n'est pas bonne, car la fille d'Hérodias demanda la tête *ainsi*, ὧδε, c'est-à-dire à l'instant même et pendant la fête (1), et à la suite du récit, particulièrement dans Marc, où aussitôt un *garde*, *speculator*, va dans la prison et revient avec la tête de Jean-Baptiste sur le *plateau*, πίναξ, porte à croire que son désir ou plutôt celui de sa mère fut accompli, et qu'à cette femme vindicative fut présentée, à table même, la tête de son ennemi comme le plat le plus recherché. Cependant une conciliation du moins possible se trouve dans un renseignement que nous donne Josèphe (2), c'est qu'à ce moment Hérode-Antipas était en guerre avec le roi arabe Arétas, et que la place forte de Machærus était située sur la limite, entre son territoire et celui de ce prince ; par conséquent il se pourrait qu'Hérode se fût alors tenu avec sa cour à Machærus (3).

En résumé, la vie de Jean, dans le récit évangélique, est, par des motifs faciles à concevoir, entourée d'un reflet mythique, surtout du côté par où elle se rattache à Jésus, tandis que l'autre côté a mieux conservé les contours historiques.

(1) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 132.

(2) *Antiq.*, 18, 5, 1. Comparez Kern, *Faits principaux*, etc. *Tüb. Zeitschrift*, 1836, 2, S. 60.

(3) Osiander (S. 140) sait, à la vérité, de source certaine qu'Hérode *avait alors sa cour* à Machærus ; mais, tant qu'il ne nous dira pas où il l'a appris, nous serons obligés de nous en tenir à notre simple *possibilité*.

DEUXIÈME CHAPITRE.

BAPTÊME ET TENTATION DE JÉSUS.

§ XLVIII.

Dans quel sens Jésus s'est-il fait baptiser par Jean ?

La question précédente, avec quelque aisance qu'on ait jusqu'à présent l'habitude d'y répondre, appartient néanmoins aux plus difficiles de l'histoire évangélique ; car les deux faces que l'on doit, conformément à ce qui a été exposé ci-dessus, distinguer dans la signification du baptême de Jean, paraissent être toutes deux également en contradiction avec la position et la nature de Jésus.

D'abord les évangélistes nous représentent le baptême de Jean comme un *baptême de pénitence*, βάπτισμα μετανοίας. Les Israélites, est-il dit dans Matthieu (3, 6), se sont fait baptiser par Jean *en confessant leurs péchés*, ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν. Or, nous demanderons : Jésus a-t-il fait une pareille confession ? L'appel que Jean faisait retentir aux oreilles du peuple était : *Repentez-vous*, μετανοεῖτε (Matth., 3, 2) ; Jésus s'est-il aussi laissé dire cette parole ?

Déjà dans l'ancienne Église cela faisait difficulté. Selon l'Évangile des Hébreux suivi par les Nazaréens, Jésus demandait à sa mère et à ses frères, qui l'engageaient à se faire baptiser par Jean, quel péché il avait commis pour avoir besoin de ce baptême (1) ; et d'après un apocryphe

(1) Hier. *adv. Pelag.*, 3, 2 : In Evangelio juxta Hebræos... narrat historia : Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei : Joannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum ; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis : Quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo ? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.

hérétique, Jésus, lors de son baptême, fit une confession de ses péchés (1).

On peut, dans tous les cas, être amené à une semblable conjecture par les réflexions suivantes : Jean-Baptiste, d'après Matthieu (3, 6), paraît avoir exigé, avant le baptême, une confession des fautes ; Jésus, supposé sans péché, ne pouvait faire une pareille confession sans manquer à la vérité ; s'il la refusait, Jean-Baptiste se décidait difficilement à le baptiser ; car il ne le regardait pas d'avance comme le Messie, et il devait considérer une confession des péchés comme indispensable à tout autre Israélite. Dans le cas où Jésus n'aurait pas voulu faire une pareille confession, le débat auquel Matthieu a donné un objet tout différent aurait bien pu s'élever sur ce point ; mais certainement, si le *refus* de Jean, διεκώλυεν, avait été le résultat de cette résistance de Jésus, la chose ne se serait pas arrangée avec cette seule réponse : *Cela convient ainsi*, οὕτω πρέπον ἐστὶν, et Jean-Baptiste, s'il n'y avait pas eu confession, n'aurait pas trouvé que *toute justice avait été accomplie*, πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Quand bien même tout catéchumène n'aurait pas été astreint à se confesser, Jean, en accomplissant l'acte du baptême, n'aurait certainement pas gardé le silence, mais il aurait adressé aux néophytes des paroles relatives à la *pénitence*, μετάνοια. Jésus pouvait-il laisser prononcer de telles paroles sur lui-même, s'il avait la conscience de n'avoir besoin d'aucun changement de senti-

(1) L'auteur du *Tractatus de non iterando baptismo*, dans les œuvres de Cyprien, ed. Rigalt., p. 139 (le passage se trouve aussi dans Fabric., *Cod. Apocr. N. T.*, p. 799 seq.) dit : Est... liber qui inscribitur Pauli prædicatio ; in quo libro contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma pene invitum a matre sua Maria esse compulsum. Ce refus de se soumettre au baptême est d'accord, non avec la confession de péchés que Jésus aurait commis, mais seulement avec la conscience de n'en avoir commis aucun, comme il s'exprime dans l'évangile des Nazaréens ; en conséquence, ce que racontait le livre intitulé *Prædicatio Pauli* peut avoir eu de l'analogie avec les dires de cet évangile, et peut-être n'a-t-on donné aux paroles de ce livre un sens plus dur que parce que, dans la haine qu'inspirait l'hérésie, on les a mal comprises.

ments? et, en souffrant qu'on lui parlât comme à un pécheur, ne jetait-il pas des doutes dans l'esprit de ceux qui, plus tard, devaient croire en lui comme en un être sans péché? Enfin, même sans soutenir que Jean-Baptiste tînt aux catéchumènes de semblables allocutions, néanmoins les gestes de ceux qui se plongeaient dans l'eau du fleuve purificateur et qui en sortaient devaient être des gestes de contrition; et, quand même Jésus n'aurait fait que les imiter en silence, et sans les rapporter à son propre état intérieur, on ne pourrait pas l'acquitter de l'accusation de simulation.

Quelque pressantes que paraissent ces considérations, cependant on ne peut pas, d'un autre côté, s'empêcher de reconnaître la vérité de la remarque suivante, à savoir, qu'il n'est pas concevable que celui qui était venu au baptême avec la conviction d'avoir besoin, comme d'autres, du pardon et de la purification du péché, se soit plus tard, en contradiction avec cette conviction, regardé comme celui qui avait lui-même le droit de distribuer le pardon des péchés et le baptême spirituel; qu'entre ces deux formes absolument opposées de la conscience religieuse, il n'existe, dans le même sujet, aucune conciliation, aucune transition possible de l'une à l'autre (1).

Pour échapper à l'opinion qui admet dans Jésus une confession tacite ou patente, et pour donner l'avantage à l'opinion qui admet qu'il eut de tout temps la conscience de son impeccabilité, il ne suffit pas de dire d'une manière inexacte, avec Neander, que toute relation entre le baptême et la pénitence est exclue de soi, quand il s'agit de celui qui, au moment même du baptême, se manifesta comme le Messie libérateur du péché. D'après les récits évangéliques, cette manifestation ne s'opéra qu'après l'accomplissement de l'acte du baptême; par conséquent, tout ce qui, dans

(1) Neander, L. J. Chr., S. 64.

notre esprit, fait contradiction avec l'impeccabilité de Jésus, avait déjà eu lieu. On ne résout pas davantage la difficulté quand, par une distinction, on dit : Jésus n'a pas eu, il est vrai, besoin pour lui-même de la pénitence, mais il s'y est soumis afin de la représenter comme quelque chose d'indispensable pour tous les autres hommes, sans en excepter ses compatriotes, les descendants d'Abraham, et pour déclarer publiquement son approbation du baptême qui avait ce but (1); il n'en resterait pas moins sous l'imputation de s'être appliqué, en apparence, un acte qui réellement ne le touchait en rien. Mais quand, en supposant Jésus sans péché, on dit que le baptême ne le regardait pas, on n'est dans le vrai que tant qu'on se fait de l'absence de péché une idée qui transforme la possibilité de ne pas pécher, *posse non peccare*, en impossibilité de pécher, *non posse peccare*. Si Jésus était susceptible de pécher et s'il s'en abstenait constamment par l'effet de sa propre volonté, rien n'empêche qu'il n'ait pu se soumettre à un acte symbolique par lequel il se promettait de rester pur, comme les autres se promettaient de se purifier (2).

A peine sommes-nous délivré de cette difficulté, que la signification du baptême de Jean en suscite une autre. D'après le Nouveau Testament, c'était un baptême *au nom de celui qui doit venir*, εἰς τὸν ἐρχόμενον ; car, en s'y soumettant, on promettait de se préparer avec foi à l'arrivée du Messie. Or, si Jésus avait la conviction d'être lui-même *celui qui devait venir*, comment pouvait-il se laisser baptiser, et faire croire par là que, lui aussi, en attendait un autre? Si donc, d'un côté, cela ne convient ni à sa moralité ni à sa prudence, et si, d'un autre côté, le caractère mythique de l'histoire de la naissance, et le peu de précision de la déclaration de Jésus dans sa douzième année, nous

(1) Kuinœl, Olshausen, sur ce passage.

(2) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 34.

ôtent toute nécessité extérieure de supposer en lui un développement précoce du sentiment de sa messianité, on sera enclin à conclure que, lorsqu'il vint auprès de Jean-Baptiste pour se faire baptiser, il n'avait pas encore décidément la conviction d'être le Messie (1).

Mais, ici comme plus haut, à cette conclusion on oppose une puissante objection : Est-il possible, doit-on se demander, que celui qui, bientôt après, se reconnut Messie avec une clarté et une décision qui bravèrent les terreurs de la mort, est-il possible, disons-nous, que celui-là ait été dans le doute sur ce point jusqu'à son âge mûr, jusqu'à sa trentième année? Une conscience aussi sûre d'elle-même que la conscience messianique de Jésus, et aussi puissante dans son action sur les autres, a-t-elle pu s'ajouter comme une découverte subséquente, à ce qu'il savait déjà sur lui-même, et n'a-t-elle pas dû bien plutôt croître et se développer dans la personnalité de Jésus et avec elle; développement dans lequel le récit de la première visite de Jésus au Temple s'encadre, comme il a été déjà remarqué plus haut, de la manière la plus naturelle?

Ce débat contradictoire trouve sa solution dans un renseignement que Justin nous a conservé : l'attente juive était que le Messie serait oint par l'Élie qui le précédait, et introduit de cette façon, au milieu de son peuple (2); Jésus put donc considérer le baptême de Jean comme cette onction, et s'y soumettre, justement en sa qualité de Messie. De même, Jean-Baptiste, d'après le quatrième évangile (1, 32 seq.), comptait que son baptême serait visité, non seulement par ceux qui attendaient le royaume messianique,

(1) Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, a, S. 362 ff., 367. Hase, *Leben Jesu*, § 48, erste Ausg.

(2) *Dial. c. Tryph.*, 8 : « Le Christ (dit le juif Tryphon), s'il est né et s'il est quelque part, est ignoré; il ne se connaît pas lui-même, et il ne possède aucune puissance, jusqu'à ce que Élie, venant, l'oigne et le rende manifeste à tous. » Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται, καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.

mais encore par le Messie lui-même; ce qui fait que le refus de baptiser Jésus qui lui est attribué dans le premier évangile (3, 14) est en contradiction avec cette opinion que les Juifs, et, d'après le quatrième évangile, Jean-Baptiste, avaient sur le baptême du Messie.

§ XLIX.

La scène qui se passe lors du baptême de Jésus, considérée comme surnaturelle et comme naturelle.

Au moment même où Jean-Baptiste venait d'accomplir le baptême de Jésus, il arriva, d'après les évangiles synoptiques, que le ciel s'entr'ouvrit, que le Saint-Esprit, sous forme d'une colombe, descendit sur Jésus, et qu'une voix céleste fut entendue, le désignant comme le fils de Dieu sur lequel reposait la bienveillance du père (Matth., 13, 16 seq.; Marc, 1, 10 seq.; Luc, 3, 21 seq.). Le quatrième évangile (1, 32 seq.) fait raconter par Jean-Baptiste comment il vit l'Esprit-Saint, semblable à une colombe, descendre et s'arrêter sur Jésus. Il n'y est rien dit d'une voix entendue; il n'est pas dit non plus que cette scène eut lieu justement pendant le baptême de Jésus; cependant, comme Jean-Baptiste déclare, dans ce qui précède immédiatement, que son baptême a été destiné à la manifestation du Messie, comme aussi la description que Jean l'évangéliste donne de l'Esprit qui descend correspond presque mot pour mot à celle des synoptiques, on ne peut guère douter que le même événement ne soit ici raconté. Les anciens évangiles perdus de Justin et des Ébionites y joignaient encore une lumière céleste ou un feu qui flamboyait dans le Jourdain (1). Ils faisaient aussi des changements dans la colombe et dans

(1) Just., Martyr. *dial. c. Tryph.*, 88: Jésus étant descendu dans l'eau, un feu flamboya dans le Jourdain, etc. Κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κτλ. Epiph. *Hæres.* 30, 13 (apres la voix céleste): et aussitôt une grande lumière éclaira le lieu, καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

la voix céleste, changements dont il faudra parler plus loin. En vue de qui ce miracle a-t-il été opéré? c'est une question sur laquelle on peut rester indécis en comparant les différents récits. D'après le quatrième évangile, où Jean-Baptiste raconte le miracle à ses disciples, ces derniers ne paraissent pas en avoir été témoins; mais Jean rapporte comment Celui qui l'avait envoyé pour baptiser lui avait annoncé que l'Esprit, descendant et se posant sur un homme, signalerait cet homme comme le Messie; il semble donc que le miracle a été opéré principalement pour Jean-Baptiste. D'après Marc, c'est Jésus, qui, en sortant de l'eau, voit le ciel s'entr'ouvrir et l'Esprit descendre. Ce qui semble le plus naturel aussi dans Matthieu, c'est de rapporter les mots *il vit*, εἶδε, et *s'entr'ouvrirent pour lui*, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ, à *Jésus*, ὁ Ἰησοῦς, qui avait été sujet immédiatement auparavant; mais, aussitôt après il est dit qu'il vit l'Esprit-Saint venir *sur lui*, ἐπ' αὐτὸν, et non *sur soi*, ἐφ' αὐτὸν (chez Marc, le ἐπ' αὐτὸν, qui ne convient pas dans sa construction, s'explique par sa dépendance de Matthieu); il semble donc que celui qui vit n'a pas été le même que celui sur qui il vit descendre l'Esprit, et l'on est disposé à reporter les mots *il vit* et *s'entr'ouvrirent* au sujet plus éloigné, qui est Jean-Baptiste, d'autant plus que, la voix céleste parlant de Jésus à la troisième personne, il sera surtout naturel de supposer que Jean-Baptiste a été un second témoin du miracle. Luc paraît donner un beaucoup plus grand public à cette scène; car, suivant lui, Jésus reçoit le baptême *en même temps que tout le peuple était baptisé*, ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν; en conséquence, on est porté à croire qu'il a supposé que tout le peuple avait été témoin de la scène décrite (1).

(1) Pour ces divergences, comparez Usteri, Sur Jean-Baptiste, le baptême et la tentation du Christ, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, 2ten *Bandes drittes Heft*, S. 442 ff.; Bleek, Remarques sur l'évangile de Jean, même recueil, 1833, 2, p. 428 et seq.

Les récits ne nous permettent pas de concevoir la scène autrement que comme une manifestation sensible à la vue et à l'ouïe, et c'est aussi de cette façon qu'ils ont été de tout temps compris par la plupart des interprètes. Mais si l'on veut se représenter les choses comme s'étant ainsi passées réellement, la réflexion éclairée se heurte contre des difficultés qui ne sont pas sans importance. D'abord, supposer que, pour l'apparition d'un être divin sur la terre, le ciel visible doit s'ouvrir afin que cet être puisse descendre de sa résidence habituelle, c'est là une supposition qui, sans doute, n'a rien de réel, et qu'il faut seulement considérer comme l'opinion d'un temps où l'on s'imaginait que le séjour de Dieu était au-dessus de la voûte solide du ciel. En outre, l'Esprit-Saint est, d'après de justes idées, la force divine qui remplit tout; comment donc concevoir qu'il puisse, comme un être fini, se mouvoir d'un lieu à un autre, et même se métamorphoser en colombe? Enfin, dire que Dieu a prononcé, dans la langue d'un peuple, des paroles humaines et articulées, c'est ce qui a été trouvé, avec raison, extravagant (1).

Déjà, dans l'ancienne Église, des pères plus éclairés en étaient venus à penser, surtout pour ce qui regarde les voix célestes de l'Ancien Testament, que c'étaient, non, à proprement parler, des sons extérieurs nés du mouvement de l'air, mais des impressions internes que Dieu produisait en ceux à qui il voulait se communiquer; et c'est ainsi que Origène et Théodore de Mopsueste ont soutenu positivement que l'apparition lors du baptême de Jésus était *une vision et non une réalité*, ὀπτασία, οὐ φύσις (2). « Pour les simples, dit Origène, c'est, dans leur simplicité, peu de chose que de mettre l'univers en mouvement et de fendre une masse

(1) Bauer, *Hebr. Mythologie*, 2, S. 225 f. Comparez Gratz, *Comm. zum Evang. Matth.*, 1, S. 172 ff.

(2) Ce sont les expressions de Théodore, dans Münter, *Fragmenta patr. græc.* Fasc., 1, p. 142. Orig. *C. Cels.*, 1, 48. Comparez Basil. M., dans le *Thesaurus* de Suicer, 2, p. 1479.

aussi solidement cohérente que le ciel ; mais celui qui examine plus profondément ces choses, ajoute-t-il, songera à ces révélations supérieures par le moyen desquelles des personnes choisies croient, dans la veille, et plus encore en rêve, avoir quelque perception par leurs sens corporels, tandis que c'est seulement leur âme qui est mise en mouvement. » En conséquence, il faudrait concevoir toute la scène lors du baptême, non comme une réalité extérieure, mais comme une vision interne opérée par Dieu ; et cette manière de concevoir a trouvé beaucoup d'approbation parmi les théologiens modernes.

Elle a des appuis dans les deux premiers évangiles et dans le quatrième : ce sont les expressions *s'ouvrirent pour lui*, ἀνεῴχθησαν αὐτῷ, *il vit*, εἶδε, *je contemplai*, τεθέαμαι, qui paraissent pouvoir donner à la scène la tournure d'une vision interne ; et c'est dans le même sens que Théodore de Mopsueste a dit que la descente de l'Esprit-Saint *ne fut pas vue de tous les assistants ; mais que, par une certaine contemplation spirituelle, elle ne fut vue que de Jean seul*, οὐ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παροῦσιν, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ Ἰωάννῃ ; à Jean, il faudrait, d'après Marc, joindre Jésus, qui participa à la vision. Mais il en est tout autrement de Luc : les expressions qu'il emploie, *il arriva que s'entr'ouvrirent.... et que descendit.... et qu'une voix se fit entendre*, ἐγένετο ἀνεῳχθῆναι..... καὶ καταβῆναι..... καὶ φωνὴν..... γενέσθαι, portent un caractère absolument extérieur et objectif, surtout si l'on y ajoute les mots : *sous forme corporelle*, σωματικῷ εἴδει (1). Par conséquent, quand on maintient la complète vérité de tous les récits évangéliques, on est obligé d'interpréter d'après le récit de Luc, qui ne laisse aucun doute, les autres récits, qui sont moins précis, et d'y voir une scène qui ne se passa

(1) C'est aussi ce que Lücke reconnaît, *Comm. zum Evangel. Joh.*, 1, S. 370, et Bleek, l. c., S. 437.

pas seulement dans l'âme de Jean-Baptiste et de Jésus. C'est donc avec raison que Olshausen, par concession au récit de Luc, accorde qu'une foule de peuple était présente à la scène, et entendit aussi et vit quelque chose; mais il s'arrête là, et dit que ce fut quelque chose d'indéterminé et d'incompris. De cette façon, si, d'un côté, ce théologien repasse du terrain des visions subjectives sur le terrain des apparitions objectives, il assure d'un autre côté, que la colombe apparue fut visible, non à l'œil physique, mais à l'œil ouvert spirituellement; que les paroles prononcées furent perceptibles, non à l'oreille corporelle, mais seulement à l'esprit. Or, nous qui ne comprenons rien à cette pneumatologie de Olshausen où l'on trouve des réalités sensibles placées au-dessus des sens, nous nous hâtons de sortir d'une atmosphère aussi obscure, et nous cherchons volontiers la lucidité de ceux qui nous disent simplement que la scène fut, il est vrai, extérieure mais purement naturelle.

Ceux-là invoquent la coutume qu'avait l'antiquité d'envisager des faits naturels comme des signes divins, et de se laisser guider par ces signes dans des moments décisifs où il s'agissait de prendre une résolution hardie. Ainsi, disent-ils, Jésus, qui, se sentant intérieurement assez mûr pour être le Messie, n'attendait plus qu'une confirmation extérieure venue de la divinité, et Jean-Baptiste, qui plaçait déjà au-dessus de lui-même son ami de jeunesse, étaient tous deux, lors du baptême du premier par les mains du second, dans une disposition morale assez solennelle pour attacher de l'importance à tout phénomène naturel apparaissant fortuitement, et pour y voir un signe de la volonté divine (1). Maintenant, que fut ce phénomène naturel? Là-dessus les interprètes ont été partagés d'opinion (2). Les uns adoptent,

(1) Paulus, l. c., S. 362 ff.

(2) Kaiser ne décide pas cette question, *Bibl. Theol.*, 1, S. 236.

avec les synoptiques, quelque chose de perceptible à l'oreille et à l'œil; les autres, avec le quatrième évangile, quelque chose de visible seulement. Quant à la portion visible, ils expliquent les cieux entr'ouverts, soit comme une dispersion soudaine des nuages (1), soit comme un éclair(2); la colombe, ou bien ils la prennent pour un véritable oiseau de cette espèce, qui fortuitement plana avec lenteur au-dessus de la tête de Jésus (3), ou ils supposent que cet éclair qui dispersa les nuages (4), ou tout autre météore (5), fut comparé à une colombe à cause de la manière dont il descendit. Si, outre ce qui fut visible, on admet encore quelque chose de perceptible à l'oreille, c'est, suivant l'exégèse de ces théologiens, un coup de tonnerre, qui, pris par les assistants pour une *bath-kol* (*une fille de la voix*, c'est-à-dire un avis céleste), reçut l'explication que nous lisons dans les premiers évangélistes (6). D'autres, au contraire, ne voient dans ce qui est dit des paroles perceptibles à l'oreille, qu'une interprétation du signe visible, dans lequel on trouva que Jésus avait été déclaré *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ (7). Cette dernière opinion place au-dessous du quatrième évangile les synoptiques, qui parlent incontestablement d'une voix réelle; elle renferme ainsi un doute critique sur le caractère historique des récits, doute qui, suivi avec conséquence, conduit à un tout autre point de vue que celui de l'explication naturelle. La même réflexion s'applique à ceux qui prétendent que ce qui fut perçu par l'oreille ne fut qu'un simple coup de tonnerre, et que les paroles ne furent qu'une interprétation intérieure et subjective de ce bruit; car, dans les synoptiques, les paroles sont évidemment représentées comme quelque chose d'extérieur; et, dans ce cas, il fau-

(1) Paulus, l. c., et S. 373.
(2) Bauer, *Hebr. Mythol.*, 2, 226 f. Kuinœl, *Comm. in Matth.*, p. 72.
(3) Paulus, Bauer.
(4) Kuinœl.
(5) Hase, *Erste Ausg.*
(6) Bauer, Kuinœl; Theile, *zur Biogr. J.*, § 22, Anm. 5.
(7) Paulus, Hase.

drait admettre que leurs récits ont reçu une addition traditionnelle. Continuons à examiner la partie visible de la scène : on ne niera pas que, pour exprimer ou des nuages se divisant avec rapidité, ou des éclairs, on ait pu dire que les cieux s'entr'ouvrirent; mais la forme d'une colombe n'a pu être attribuée ni à un éclair ni à un météore. Or, non seulement la forme de l'oiseau est, dans Luc, précisément le terme de comparaison; mais encore elle l'est aussi, sans aucun doute, dans les autres narrateurs. Fritzsche lui-même prétend, il est vrai, que, dans Matthieu, les mots : *comme une colombe*, ὡσεὶ περιστερὰν, se rapportent seulement à la rapidité du mouvement. La colombe n'a dans son vol rien d'assez particulier pour que, si la comparaison eût porté sur le vol, l'un des quatre passages parallèles n'offrît pas une variation, la substitution d'un oiseau différent, ou toute autre désignation. Le fait est que, dans les quatre récits, la *colombe*, περιστερὰ, se retrouve comme terme constant; il faut donc que la comparaison ait porté sur une particularité exclusivement propre à la colombe, et ce ne peut être que la forme. Ainsi ceux-là font au texte la moindre violence, qui imaginent une colombe véritable. Paulus entreprend une rude tâche lorsqu'à l'aide d'une masse d'observations zoologiques et autres, il tente de montrer que la colombe est un oiseau familier qui, sans invraisemblance, peut avoir volé vers un homme, comme il est dit ici (1); mais qu'une colombe ait plané assez longtemps au-dessus de quelqu'un pour qu'on puisse dire : *elle s'arrêta sur lui*, ἔμεινεν ἐπ' αὐτὸν, c'est ce qu'il n'a pas rendu concevable; et il a échoué même contre le récit de Jean, auquel il s'était pourtant référé comme ne parlant pas de la voix.

(1) Comparez, au reste, Euseb. H. E., 6, 29.

§ L.

Tentatives d'une critique, et conception mythique, des récits.

Si l'on ne peut pas rapprocher d'une représentation intelligible la scène du baptême de Jésus sans faire violence aux récits évangéliques, et sans supposer qu'ils sont inexacts dans une portion, on est nécessairement forcé d'en venir à traiter critiquement ces récits; et c'est aussi, après De Wette et Schleiermacher, le point où l'on peut considérer les théologiens comme arrivés de nos jours (1). Du récit de Jean, considéré comme la source pure, on essaie de faire provenir les autres comme autant de ruisseaux qui se sont troublés dans leur cours. Dans le quatrième évangile, dit-on, il n'est question ni du ciel qui s'ouvre ni d'une voix divine qui se fait entendre; c'est seulement la descente de l'Esprit qui devient pour Jean-Baptiste, d'après la promesse reçue, un signe divin qui lui montre que Jésus est le Messie. Mais de quelle manière Jean-Baptiste a-t-il reconnu que l'esprit reposait sur Jésus? Le quatrième évangile ne nous l'apprend pas, dit Schleiermacher; et il se peut que les seuls discours de Jésus en aient été le signe pour Jean-Baptiste.

On doit s'étonner d'entendre dire à Schleiermacher que le quatrième évangile n'indique pas de quelle manière Jean-Baptiste aperçut l'*Esprit*, πνεῦμα, qui descendait; car l'expression *comme une colombe*, ὡσεὶ περιστερὰν, qui se trouve ici aussi, l'énonce suffisamment, et elle prouve incontestablement que cette descente fut une descente visible et non une conclusion tirée des discours de Jésus. Usteri assure, à la vérité, que Jean-Baptiste ne se servit de la colombe que comme d'une image pour désigner l'esprit doux et paisible qu'il remarquait en Jésus. Si telle avait été son

(1) De Wette, *Bibl. dogm.*, § 208, Amm. b.; *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 34 ff. 1, 3, S. 29 f.; Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 58 f.; Usteri et Bleek, mémoires cités; Hase, L. J., § 54; Kern, *Hauptthatsachen*, S. 67 ff.; Neander, L. J. Chr., S. 69 ff.

intention, il aurait plutôt comparé ici Jésus *à une colombe*, comme il le compare ailleurs à un *agneau*, ἀμνός; mais par les expressions pittoresques : *Je vois l'Esprit descendant du haut du ciel comme une colombe :* Τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, il n'aurait pas fait penser au lecteur qu'il s'agissait d'un spectacle réel. Ainsi, relativement à ce qui est dit de la colombe, il n'est pas vrai que ce soit seulement dans la tradition dérivée, telle que les synoptiques sont supposés la donner, qu'une expression, n'ayant originairement qu'un sens figuré, a été prise au propre. Jean l'évangéliste attribue déjà le sens propre à cette expression; et, comme on admet dans l'hypothèse ici en discussion que cet évangéliste nous a transmis le récit véritable, il faudrait admettre aussi que Jean-Baptiste lui-même parla d'une apparition visible semblable à une colombe : c'est ce que Bleek, Neander et d'autres reconnaissent avec raison.

La prétendue différence au sujet de la colombe entre les trois premiers évangiles et le quatrième n'existe pas; mais, au sujet de la voix, cette différence est si grande, qu'on ne comprend pas comment l'un des récits peut être devenu l'autre. A la suite de cette apparition, Jean-Baptiste rendit sur Jésus le témoignage *qu'il était fils de Dieu*, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ (Joh. 1, 34); témoignage qui se rattache aux paroles précédentes : *Celui qui m'a envoyé baptiser... m'a dit : L'homme sur qui tu verras l'Esprit descendre... est celui qui baptise dans l'Esprit saint :* Ὁ πέμψας με βαπτίζειν... ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον... οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (v. 33). Ces deux propositions réunies sont devenues, continue-t-on, par le progrès de la tradition, une déclaration céleste, immédiate, sous la forme suivante que nous voyons dans Matthieu : *Celui-ci est mon fils bien-aimé dans lequel je me suis complu :* Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ

εὐδόκησα. Pour qu'une semblable transformation soit admissible, il faut indiquer une cause qui ait pu la déterminer. Or, on trouve dans Isaïe, 42, 1, un passage où Jéhovah dit de son *serviteur*, עבד : *En lui (mon serviteur, je le prendrai) s'est complu mon âme*, תך (עבדי אתמך־ בו) בהירי רצתה נפשי. De ce passage, les mots qui sont en dehors de la parenthèse ont été traduits presque textuellement par les mots que la voix céleste prononce dans Matthieu. Ce passage de l'Ancien Testament fut, comme nous le voyons par Matthieu, 12, 17, et seq., appliqué d'ailleurs à Jésus comme Messie. Or, c'est Dieu lui-même qui y parle, ainsi que lors du baptême, tel que le racontent les synoptiques; ce passage a donc fourni, bien plus facilement que les expressions de Jean-Baptiste rapportées plus haut, l'occasion d'imaginer une voix céleste. Ainsi, d'un côté, nous n'avons pas besoin d'une fausse interprétation du discours de Jean-Baptiste pour expliquer l'origine du récit où intervient la voix céleste; d'autre part, nous ne pouvons pas nous servir de ce discours pour en faire provenir, par dérivation, la particularité de la colombe; en conséquence, nous devons chercher la source de notre narration, non dans l'un des documents évangéliques, mais en dehors du Nouveau Testament, et dans des idées qui avaient cours alors et qui étaient fondées sur l'Ancien Testament; idées que Schleiermacher a complétement négligées, au grand détriment de la valeur objective qu'a sa critique du Nouveau Testament.

Considérer des déclarations sur le Messie, que des poëtes avaient mises dans la bouche de Jéhovah, comme des voix célestes qui avaient été réellement entendues, fut tout à fait dans l'esprit du judaïsme postérieur, qui même admit non rarement que des rabbins distingués eurent en partage la communication de voix célestes (1); opinion que non seu-

(1) D'après Bava Mezia, f. 59, 1 (dans Wetstein, p. 427), R. Elieser s'appuya d'un signe céleste pour montrer qu'il avait la tradition en sa faveur : Tum

lement la première communauté chrétienne partageait, mais encore qu'elle essayait de satisfaire par égard pour les Juifs. Or, le passage cité d'Isaïe renfermait une déclaration divine qui désignait, comme avec le doigt, le Messie présent, et qui, en conséquence, était particulièrement propre à être conçue comme une proclamation céleste de sa messianité. Comment la légende chrétienne aurait-elle pu tarder à composer une scène où ces paroles étaient prononcées du haut du ciel sur la tête du Messie? Nous découvrons encore un autre motif qu'eut la tradition pour arranger ainsi la chose; ce motif est dans la seconde personne dont se sert, dans Luc et dans Marc, la voix céleste pour parler à Jésus : *Tu es mon fils*, Σὺ εἶ ὁ υἱός μου. Cela posé, comparons les paroles que prononça la voix céleste, suivant quelques uns des anciens évangiles perdus, dans des fragments qui nous ont été conservés par les Pères de l'Église. Justin, d'après ses *Mémoires des Apôtres*, Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, les rapporte ainsi : *Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui*, Υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε (1); d'après Épiphane, l'Évangile des Hébreux portait cette phrase à côté de celle que nos évangiles présentent (2); et Clément d'Alexandrie (3) et Augustin (4) paraissent avoir lu ces paroles dans des exemplaires de nos évangiles; toujours est-il qu'encore aujourd'hui quelques manuscrits de l'évangile de Luc ont cette addition (5). Ainsi il y avait, dans la voix céleste, des paroles prises, non au passage cité d'Isaïe, mais au psaume 2, 7. Or, ce dernier passage a été interprété comme relatif au Messie par les commentateurs juifs (6), et, dans la lettre aux Hébreux, 1, 5, il est appliqué au Christ; la forme du discours direct

personuit echo cœlestis : Quid vobis cum R. Eliesere? nam ubivis secundum illum obtinet traditio.

(1) *Dial. c. Tryph.*, 88.

(2) *Hæres.*, 30, 13.

(3) *Pædagog.*, 1, 6.

(4) *De consens. Evangg.*, 2, 14.

(5) Voyez Wetstein sur le passage de Luc, et De Wette, *Einl. in das N. T.*, S. 100.

(6) Voyez Rosenmuller, *Schol. in Psalm.*, psalm. 2.

qu'on y trouve devait disposer encore plus fortement les esprits à le concevoir comme une voix dirigée du haut du ciel vers le Messie. Soit qu'originairement les paroles du psaume aient été prêtées à la voix céleste, soit qu'on ait seulement, à côté du passage d'Isaïe, consulté le passage du psaume (ce qui, dans tous les cas, devient vraisemblable par la seconde personne qu'emploient Luc et Marc, *tu es*, σὺ εἶ, et qui est donnée par le psaume et non par Isaïe), toujours est-il que là est l'explication du miracle raconté par les évangélistes. Et de quels témoignages plus amples aurions-nous besoin pour trouver, dans ces passages depuis longtemps interprétés messianiquement, et conçus bientôt après comme un discours céleste adressé au Messie présent sur terre, la source du récit concernant la voix divine qui fut entendue lors du baptême de Jésus? Il fut tout naturel de réunir le baptême et la voix céleste, du moment que ce baptême fut considéré comme la consécration de Jésus à ses fonctions.

Venons à la descente de l'*Esprit*, πνεῦμα, sous forme de *colombe*, περιστερά. Pour cet examen, il faut séparer la descente de l'Esprit et la forme de la colombe, et les étudier isolément. L'Esprit divin devait reposer avec une abondance particulière sur le Messie. Cette attente se forma sans difficulté, du moment que le temps messianique fut considéré comme celui de l'effusion de l'esprit sur toute chair (Joel, 3, 1 seq.); et dans Isaïe, 11, 1, seq., il était dit expressément du rejeton de Jessé que sur lui reposerait l'esprit de Dieu dans toute sa plénitude, comme esprit de sagesse et de prudence, de force et de crainte religieuse. Cette communication spirituelle fut conçue comme un acte unique, et réunie au baptême. On a un exemple pareil dans l'histoire de David : lorsque celui-ci eut été oint par Samuel, l'esprit de Dieu vint sur lui dès lors et dans la suite (1 Sam., 16, 13). Outre cela, les expressions de l'Ancien

Testament concernant la communication de l'esprit divin aux hommes, et particulièrement l'expression d'Isaïe נוח על, *reposer sur*, qui correspond le mieux à celle de Jean l'évangéliste, *s'arrêter sur*, μένειν ἐπὶ, renferment le germe d'une représentation symbolique ; car ce verbe hébraïque se dit ordinairement d'armées qui s'arrêtent pour le repos, et même d'animaux, comme le mot arabe correspondant. L'imagination, une fois qu'elle eut été mise en mouvement par une telle expression, dut être particulièrement poussée à compléter l'image, d'autant plus que la descente de l'Esprit sur le Messie était d'avance caractérisée chez les Juifs, puisque l'Esprit divin avait coutume de venir aussi sur les prophètes (par exemple, Isaïe, 61, 1), chez les chrétiens, puisqu'il venait aussi sur des chrétiens baptisés (par exemple, Act. Ap., 19, 1 et seq.) (1). La descente de l'Esprit sur le Messie étant donnée, on dut se demander bientôt comment cette descente s'opérerait. Cette question fut nécessairement décidée d'après les idées populaires, suivant que les Juifs se représentaient l'Esprit divin sous telle ou telle forme. Dans l'Ancien Testament, et même aussi dans le Nouveau (Act. Ap. 2, 3), nous trouvons principalement le feu comme symbole de l'Esprit saint ; ce qui ne prouve nullement que d'autres objets sensibles n'aient pas pu aussi être pris pour lui servir de symboles. Or, dans un passage capital de l'Ancien Testament sur l'*esprit de Dieu*, רוח אלהים, 1 Mos., 1, 2, cet esprit est représenté comme *planant*, מרחפת ; en cherchant, de cette expression, une représentation sensible, on pouvait penser moins au feu qu'au mouvement d'un oiseau. C'est ainsi que le mot רחף (5 Mos., 32, 11) est employé pour exprimer le vol d'un oiseau qui plane sur ses petits. Mais, arrivée à ce point, l'imagination ne devait pas s'arrêter à l'image indéterminée d'un oiseau quelconque pour figurer ce mouvement de

(1) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 57.

l'esprit de Dieu, et tout la conduisait directement à choisir la colombe.

Dans l'Orient, et particulièrement dans la Syrie, la colombe est un oiseau sacré (1), et justement par un motif qui devait presque forcer à admettre un rapport entre elle et l'Esprit planant sur les eaux primitives, 1 Mos., 1, 2. En effet, la colombe couvant était un symbole de la chaleur vivifiante de la nature (2); elle remplissait donc exactement la fonction qui, dans l'histoire mosaïque de la création, est attribuée à l'Esprit divin, fonction qui consiste à faire, par sa force vivifiante, sortir du chaos de la première création le monde de la vie. En outre, lorsque la terre fut, pour la seconde fois, couverte par les eaux, ce fut une colombe envoyée par Noé qui plana sur les flots, et qui d'abord, par le rameau d'olivier qu'elle rapporta, puis par son absence définitive, annonça que la vie était redevenue possible sur la terre. Après cela, qui s'étonnera encore si, dans des écrits juifs, l'Esprit planant sur l'eau primitive se trouve positivement comparé à une colombe (3), et si, indépendamment même du récit mosaïque, la colombe est conçue comme le symbole de l'Esprit saint (4)? Avec ce point de départ, on était bien près d'établir un rapport entre la colombe qui plane, et le Messie, sur qui l'Esprit de Dieu, comparé à une colombe, devait descendre; cela se comprend de soi et sans qu'il soit nécessaire de s'appuyer sur des écrits juifs qui désignent l'Esprit planant sur l'eau, 1 Mos., 1, 2, comme l'esprit du Messie (5), et dans lesquels la colombe

(1) Tibull. *Carm.*, l. 1, *eleg.* 8, v. 17 seq. Voyez, sur ce passage, la remarque de Broekhuis; Creuzer, *Symbolik*, 2, S. 70 f.; Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, a, S. 369.

(2) Creuzer, *Symbolik*, 2, S. 80.

(3) Chagiga, c. 2 : Spiritus Dei ferebatur super aquas, sicut columba, quæ fertur super pullos suos nec tangit illos. Comparez Ir. Gibborin, *ad Genes.*, 1, 2, dans Schœttgen, *Horæ*, 1, p. 9.

(4) Targum Koheleth, 2, 12 : *Vox turturis* est interprétée comme *Vox Spiritus sancti*. Regarder cela, avec Lücke, S. 367, comme une interprétation arbitraire, c'est, ce semble, d'après les données précédentes, se permettre soi-même beaucoup d'arbitraire. Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 1, S. 35 f.

(5) Bereschit rabba, sect. 2, f. 4, 4, *ad Genes.*, 1, 2 (dans Schœttgen, l. c.):

de Noé, cette image secondaire de l'Esprit de Dieu, couvant comme une colombe l'eau primitive, est rattachée au Messie (1).

Mais justement ici la critique favorable au récit du quatrième évangile retrouve un point d'appui, et elle observe que plus, parmi les Juifs de ce temps, ce fut une idée courante de se représenter l'Esprit divin sous forme de colombe, plus on conçoit facilement comment Jean-Baptiste put, dans une vision prophétique, s'être figuré sous cette image la consécration messianique de Jésus (2). Mais, indépendamment de ce qu'il faudrait admettre ici une illumination soudaine et miraculeuse de Jean-Baptiste, il reste impossible de concilier avec ses doutes subséquents une aussi forte assurance de la messianité de Jésus (3); et, si l'un des deux récits doit être considéré comme une fiction, il sera plus facile de comprendre que la fiction est du côté qui servait à fortifier la foi en Jésus que du côté qui présentait un doute contre lui.

D'après ce qui précède, les détails du baptême de Jésus ne sont pas historiques. Mais on se demandera alors s'il faut aussi considérer comme simplement mythique le baptême de Jésus par Jean. Fritzsche ne paraît pas éloigné d'admettre cette opinion, car il ne décide pas si les plus anciens chrétiens ont su historiquement ou s'ils ont pensé, conformément à leur attente messianique, que Jésus avait été con-

Intelligitur spiritus regis Messiæ, de quo dicitur Jes., 11, 2 : et quiescet super illum Spiritus Domini.

(1) Sohar Numer. f. 68, col. 271 seq. (dans Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 537 seq.) La signification de ce passage repose sur la conclusion cabalistique qui suit : Si David, d'après *Ps.* 52, 10, est l'olivier, le Messie, rejeton de David, est la feuille d'olivier; s'il est dit de la colombe de Noé, *Genes.*, 8, 11, qu'elle a apporté, dans son bec, une feuille d'olivier, le Messie sera introduit dans le monde par une colombe. — Il y a eu aussi des interprètes chrétiens qui ont comparé la colombe du baptême de Jésus à celle de Noé. Voyez Suicer, *Thesaurus*, 2, article περιστερὰ, p. 688 seq. — On a coutume de citer ici que les Samaritains ont rendu, sur Garizim, les honneurs divins à une colombe sous le nom d'Achima; c'est une inculpation juive qui n'est provenue, sans doute, que d'une fausse interprétation faite à dessein. Voyez Staudlin et Tzschirner's *Archiv für K. G.*, 1, 3, S. 66. Comparez 55, 59, 64; Lücke, 1, S. 367.

(2) Hoffmann, S. 309; Kern, S. 68.

(3) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 30.

sacré à la fonction messianique par Jean, en qualité de précurseur. Une observation peut appuyer cette manière de voir : c'est que, dans l'espérance juive, qui était le résultat de la réunion de l'histoire de David avec la prophétie de Malachia, il y avait une cause suffisante pour qu'on créât, même sans fondement historique, la supposition d'une pareille consécration de Jésus par Jean-Baptiste; et la mention du *baptême de Jean*, βαπτίσματος Ἰωάννου, reçu par Jésus (Act. Ap., 1, 22), se trouvant dans un récit qui est lui-même traditionnel, ne pourrait rien prouver. Mais la tendance à inventer le baptême devait être combattue par la possibilité de le concevoir comme un acte de subordination de Jésus à l'égard de Jean, possibilité déjà prise en considération par Matthieu; par conséquent, en raison de ce qui a été rapporté plus haut, il n'est pas contre la vraisemblance historique que Jésus, ayant la conscience d'être lui-même le Messie, se soit soumis au baptême au moment d'ouvrir le règne messianique.

§ LI.

Rapport du surnaturel, lors du baptême de Jésus, avec le surnaturel, lors de sa conception.

Au début de ce chapitre, nous avons recherché le motif subjectif, c'est-à-dire personnel, que Jésus put avoir pour accepter le baptême de Jean; maintenant, pour clore cette discussion, nous rechercherons à quel but objectif, c'est-à-dire à quelle action sur les autres, était destiné le merveilleux du baptême de Jésus.

La réponse ordinaire est : Jésus devait par là être introduit dans sa fonction publique, et déclaré Messie (1), c'est-à-dire que cet acte devait, non pas lui donner quelque chose qu'il n'eût pas encore, mais seulement manifester

(1) Hesse, *Geschichte Jesu*, 1, S. 120.

aux yeux des autres ce qu'il était déjà. Une telle abstraction est-elle conforme à l'intention de nos récits? Une consécration donnée sous l'influence de la coopération divine fut toujours considérée par l'antiquité comme étant une communication de forces divines accordées pour l'accomplissement de la fonction; de là vient que, dans l'Ancien Testament, les rois, aussitôt après l'onction, sont remplis de l'esprit de Dieu (1 Sam., 10, 6. 10. 16, 13); et dans le Nouveau Testament aussi, les Apôtres, avant le commencement de leur vocation, sont pourvus de forces supérieures (Act. Ap., 2). En conséquence, on peut conjecturer d'avance que, dans le sens primitif des évangiles, la consécration de Jésus par le baptême emportait en même temps l'idée d'une force divine qui lui était conférée; et le premier aspect de nos récits confirme cette manière de voir : car les synoptiques remarquent tous qu'après le baptême, l'*Esprit*, πνεῦμα, conduisit Jésus dans le désert. Évidemment ils veulent caractériser par cette retraite le premier effet du principe supérieur reçu lors du baptême. Mais dans le quatrième évangile, l'expression *rester sur lui*, μένειν ἐπ' αὐτὸν, dont l'auteur se sert pour représenter l'Esprit descendu sur Jésus (1, 33), paraît indiquer qu'à partir du moment du baptême, il s'établit entre l'*Esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, et Jésus, une relation qui n'existait pas auparavant.

Cette interprétation du merveilleux qui signale le baptême de Jésus semble être en contradiction avec les récits de sa conception. Si, comme le disent Matthieu et Luc, Jésus avait été conçu par le Saint-Esprit, ou si, comme le dit Jean, le *Verbe* divin, λόγος, s'était fait chair en lui dès le commencement, à quoi servait-il qu'au moment de son baptême, il reçût encore une influence particulière de l'*Esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον? Plusieurs interprètes modernes ont senti la difficulté, et essayé de la résoudre. L'explication de Olshausen (1) là-

(1) *Bibl. Comm.*, 1, S. 171 f.

dessus se réduit à la distinction de ce qui est en puissance et de ce qui est en acte; or cela se réfute de soi-même. Si le caractère du *Christ*, Χριστὸς, qui, par le baptême, se manifesta *en acte* dans Jésus au moment où il atteignit l'âge viril, était déjà *en puissance* dans Jésus enfant et jeune homme, une force d'évolution avait été simultanément déposée, en vertu de laquelle la disposition messianique se sera développée successivement de dedans en dehors, et qui exclut l'éveil soudain de cette disposition par l'*Esprit*, πνεῦμα, venant du dehors. Cependant cela ne veut pas dire que le divin, mis, dès le moment de la naissance, en Jésus conçu surnaturellement, n'ait pas eu, en même temps, besoin d'une excitation extérieure en raison de la forme humaine de son développement; et Lücke est parti, avec plus de justesse, de l'opposition entre l'évolution interne et l'excitation extérieure (1). Le *Verbe*, existant en Jésus depuis sa naissance, dit ce théologien, a eu besoin, quelque puissant que fût le mobile intérieur, d'excitation et de vivification du dehors pour arriver à la plénitude d'efficacité et de manifestation dans le monde; or, ce qui vivifie et dirige les germes divins de vie dans le monde, c'est justement, d'après les idées apostoliques, l'*Esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον. Accordons cela à Lücke; mais la disposition interne et la force nécessaire de l'excitation extérieure n'en sont pas moins dans un rapport inverse, c'est-à-dire que, plus forte est l'excitation exigée, plus faible est la disposition interne. Avec une disposition interne dont la grandeur est absolue, telle qu'on doit la supposer en Jésus, engendré par l'*Esprit*, πνεῦμα, ou animé par le *Verbe*, λόγος, l'excitation extérieure doit être un minimum; de telle sorte que toute circonstance, même la plus ordinaire, suffira pour mettre en jeu le puissant mobile intérieur; or, lors du baptême de Jésus, nous voyons un maximum d'excitation extérieure dans la descente visible de

(1) *Comm. zum Ev. Joh.*, 1, S. 378 f.

l'Esprit divin ; et, bien que, dans tous les cas, nous devions prendre en considération le caractère unique de la tâche messianique, pour l'accomplissement de laquelle il devait être qualifié (1), il n'en reste pas moins impossible de supposer existant en lui, dès le moment de sa naissance, ce maximum de la disposition intérieure requise pour le rôle de *Fils de Dieu;* conséquence à laquelle Lücke n'échappe qu'en mettant sur le second plan la scène du baptême de Jésus, et en la transformant en une simple inauguration. Mais, en cela, il contredit, d'après ce qui a été dit plus haut, les documents évangéliques.

Il faut donc répéter ici ce que nous avons dit pour les listes généalogiques : dans le cercle de la communauté chrétienne primitive, où se forma le récit de la descente de l'*Esprit*, πνεῦμα, sur Jésus lors de son baptême, l'idée d'une conception de Jésus par ce même *Esprit* ne peut pas avoir été dominante. Mais, tandis qu'aujourd'hui l'on pense que la nature divine fut communiquée à Jésus dès le moment de sa conception, ces anciens chrétiens ont nécessairement considéré le baptême comme le moment où cette communication se fit pour la première fois ; or, le fait est que ces mêmes chrétiens des premiers temps, que nous avons trouvés plus haut ignorant ou repoussant l'idée d'une conception surnaturelle de Jésus, sont en même temps ceux qui croyaient que la communication des forces divines à Jésus ne s'opéra que lors de son baptême dans le Jourdain. Nulle autre doctrine n'a excité les Pères de l'Église orthodoxes à poursuivre avec plus de colère les anciens Ébionites (2), et

(1) Si l'on part du point de vue orthodoxe, on ne peut pas dire avec Hoffmann (S. 301 f.) que, pour conserver la conviction de sa messianité et sa véritable position au milieu de tant de tentations et d'adversités, il ne lui aurait pas suffi d'avoir une certitude intérieure, mais qu'une confirmation extérieure par un acte était nécessaire.

(2) Epiph. *Hæres.*, 30, 14 : Ils prétendent que Jésus a été réellement homme, mais que celui qui descendit sous forme de colombe devint le Christ en lui, etc. Ἐπειδὴ γὰρ βούλονται τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι, Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγενῆσθαι τὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς καταβεβηκότα κτλ.

leur coreligionnaire gnostique Cérinthe (1), que celle où ils soutenaient que le Saint-Esprit, ou le Christ céleste, ne s'est uni à Jésus homme que lors du baptême. On lisait dans l'Évangile des Ébionites que l'*Esprit*, πνεῦμα, n'était pas seulement descendu sur Jésus sous forme de colombe, mais qu'il avait pénétré en lui (2) ; et, d'après Justin, l'attente commune parmi les Juifs était que ce serait au moment de l'onction par le précurseur Élie que des forces supérieures seraient communiquées au Messie (3).

Il semble que le développement de ces idées a été le suivant : lorsque, parmi les Juifs, on commença à reconnaître la dignité messianique de Jésus, ce qui parut le plus convenable, ce fut de croire qu'il avait été muni des dons nécessaires à partir du moment où il avait pris une certaine célébrité : or ce moment était celui de la cérémonie du baptême ; il était donc le plus approprié à une pareille onction avec l'Esprit-Saint, telle que les Juifs l'attendaient pour le Messie ; ce fut là le point de départ de notre légende sur le baptême. Mais à mesure que s'accrut le respect pour le Christ, et à mesure que la communauté chrétienne reçut des hommes familiers avec des idées du Messie plus élevées, cette messianité, produite tardivement, ne fut plus suffisante ; le rapport de Jésus avec l'*Esprit-Saint*, πνεῦμα ἅγιον, fut, pour ainsi dire, antidaté, et reporté au moment de la conception ; et de ce point de vue se forma la légende sur la conception surnaturelle de Jésus. Peut-être est-ce ici aussi que les paroles de la voix céleste, qui originairement peuvent avoir reproduit le passage du psaume 2, 7, furent changées pour reproduire le passage d'Isaïe, 42, 1 ; car les mots : *Je t'ai engendré aujourd'hui*, σήμερον γεγέννηκά σε, avaient, il est vrai, un sens convenable, quand on ad-

(1) Epiphan. *Hæres.*, 28, 1.

(2) Epiphan. *Hæres.*, 30, 13 : Une colombe étant descendue et entrée en lui, περιστερᾶς κατελθούσης, καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.

(3) Voy. plus haut le passage, p. 414, Remarque 2.

mettait que Jésus n'avait été fait *Fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ, et doué des forces correspondantes à ce titre, que lors du baptême ; mais ils ne convinrent plus, pour le baptême de Jésus, lorsque l'opinion se fut établie que l'origine de sa vie découlait d'une conception divine. Néanmoins la première idée ne fut pas expulsée par l'idée postérieure. Les légendes, et l'écrivain qui est dirigé par les mêmes impressions que les légendes, ont la main large ; les deux narrations, l'une sur les miracles de son baptême, l'autre sur sa conception miraculeuse ou sur l'immanence du *Verbe* en lui depuis le commencement de sa vie, demeurèrent paisiblement à côté l'une de l'autre, bien qu'elles s'excluent réciproquement, et toutes deux aussi furent consignées par nos évangélistes, sans en excepter, cette fois, le quatrième. Il en est exactement de ceci comme des généalogies ; le récit de la communication de l'Esprit opérée lors du baptême ne pouvait plus naître du moment que fut développée complétement l'idée de l'engendrement de Jésus par l'*Esprit*, πνεῦμα ; mais il put toujours continuer à être rapporté, parce que la légende n'aime à perdre aucun des trésors qu'elle a une fois acquis.

§ LII.

Lieu et époque de la tentation de Jésus. Dissidences des évangélistes dans leurs récits.

La transition du baptême de Jésus à sa tentation, telle que les synoptiques la représentent (Matth., 4, 1 ; Marc, 1, 12 ; Luc, 4, 1), a des difficultés pour la détermination aussi bien du lieu que du temps.

Quant au lieu, on remarque d'abord que, selon tous les synoptiques, Jésus, après son baptême, est conduit *dans le désert*, εἰς τὴν ἔρημον, pour y être tenté, comme si dès auparavant il ne se trouvait pas dans *le désert ;* et cependant, d'après Matthieu, 3, 1, Jean, par lequel il se fit baptiser,

y résidait. Cette contradiction apparente a été relevée par la critique la plus moderne du premier évangile : elle a voulu établir que Matthieu s'était trompé en disant que Jean-Baptiste avait opéré dans le désert (1). Mais celui qui, d'après les raisons exposées plus haut, ne se décidera pas à rejeter le dire de Matthieu, peut ici aussi résoudre la difficulté, soit en admettant que Jean-Baptiste avait, il est vrai, tenu ses premières prédications dans le désert de Judée, mais qu'il l'avait aussitôt quitté pour se rendre sur les bords du Jourdain à l'effet de baptiser; soit en supposant, si le bord du Jourdain doit être aussi attribué à ce désert, que les deux premiers évangélistes auraient dû seulement dire que l'Esprit avait, après le baptême, entraîné Jésus dans les profondeurs du désert, mais qu'ils ont omis cette désignation plus précise, parce qu'en décrivant la scène du baptême, ils ne songèrent plus que précédemment ils avaient représenté comme un désert le lieu où Jean-Baptiste exerçait son ministère.

Mais il y a de plus une difficulté chronologique. Tandis que, d'après les synoptiques, Jésus, dans la plénitude récente de la communication de l'*Esprit*, πνεῦμα, sur le bord du Jourdain, se rend, immédiatement après le baptême, dans le désert, où il séjourne quarante jours, et ne retourne en Galilée qu'après ce laps de temps, Jean, qui ne dit rien de la tentation, semble, au contraire, ne supposer entre le baptême et le voyage de Jésus en Galilée qu'un intervalle de peu de jours, pendant lequel ce séjour de six semaines dans le désert ne peut trouver place. Le quatrième évangile commence son récit par le témoignage que Jean-Baptiste dépose devant les députés du Sanhédrin (1, 19 et seq.); *le lendemain*, τῇ ἐπαύριον, il fait raconter à Jean-Baptiste, à la vue de Jésus, toute la scène qui, d'après les synoptiques, a signalé son baptême (v. 29, seq.); *le lendemain* encore, τῇ

(1) Scheckenburger, *Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangel.*, S. 39.

ἐπαύριον, Jean-Baptiste engage deux de ses disciples à suivre Jésus (v. 35, seq.) ; encore *le lendemain*, τῇ ἐπαύριον (v. 44), Jésus étant sur le point de se rendre en Galilée, Philippe et Nathanael se rendent auprès de lui ; et enfin *le troisième jour*, τῇ ἡμέρα τῇ τρίτῃ (2, 1), Jésus est à la noce de Cana en Galilée. Ce qu'il y a de plus naturel à admettre, c'est que le baptême a été donné immédiatement avant le récit que Jean-Baptiste fait des circonstances de ce baptême ; et, comme, d'après les synoptiques, la tentation est liée au baptême, il faudrait mettre l'un et l'autre entre le v. 28 et le v. 29 ; c'est aussi ce que Euthymius a jadis supposé. Mais, entre ce qui est raconté jusqu'au v. 28 et ce qui suit depuis le v. 29, l'évangéliste ne met que l'intervalle d'un *lendemain*, ἐπαύριον, et la tentation exige un espace de quarante jours ; en conséquence, les interprètes crurent devoir donner au mot *le lendemain* le sens plus étendu de ὕστερον, *dans la suite*. Or, cela est inadmissible ; car après l'expression *le lendemain*, vient l'expression *le troisième jour*, τῇ ἡμέρα τῇ τρίτῃ, à côté de laquelle ἐπαύριον ne peut signifier que le lendemain. De là on pourrait être disposé, avec Kuinöl, à séparer le baptême et la tentation ; à mettre le baptême, il est vrai, après le v. 28, mais à considérer la rencontre de Jésus et de Jean-Baptiste qui eut lieu le lendemain (v. 29) comme une visite d'adieu faite par le premier au second, et à ne placer qu'après cette rencontre la retraite dans le désert et la tentation. Mais, si, d'un côté, les trois premiers évangélistes ne paraissent pas permettre, entre le baptême de Jésus et sa retraite dans le désert, même un pareil intervalle d'un jour, de l'autre on n'ignore pas moins où, plus tard, on intercalera ces quarante jours de séjour dans le désert ; car, mettre le séjour entre cette visite d'adieu que l'on suppose et l'envoi de deux disciples auprès de Jésus, c'est-à-dire entre le v. 34 et le v. 35, comme le veut Kuinöl, cela ne se peut pas plus qu'entre les versets 28 et 29, ceux-là

aussi bien que ceux-ci étant liés par les mots *le lendemain*, τῇ ἐπαύριον. Il faudrait donc descendre encore plus loin, et essayer l'intercalation entre le v. 43 et le v. 44. Mais, ici encore, il n'y a que l'intervalle d'un *lendemain*, ἐπαύριον, et même, 2, 1, seulement un troisième jour, ἡμέρᾳ τρίτῃ. En continuant de la sorte, on finirait par reporter la tentation au temps du séjour de Jésus en Galilée, ce qui serait tout à fait contraire à la narration des synoptiques, sans compter que, plus on séparerait la tentation du baptême, plus on augmenterait la contradiction avec eux. Si donc, de cette façon, il n'est possible d'intercaler, ni au v. 29 ni au-dessous, le séjour de quarante jours de Jésus dans le désert, il faut, avec Lücke (1) et d'autres, essayer l'intercalation au-dessus de ce passage; cela ne serait possible qu'avant le v. 19, où il semble qu'on peut intercaler tout ce que l'on veut, puisque le quatrième évangile commence là seulement la narration de son histoire. A la vérité, dans ce qui suit, depuis ce verset jusqu'au v. 28, il n'y a rien qui empêche de supposer que le baptême et la tentation auraient eu lieu précédemment; mais, v. 29 et suivants, l'évangéliste ne fait pas parler Jean-Baptiste comme si un intervalle de six semaines s'était écoulé entre le baptême de Jésus et son récit actuel (2); et, si l'on ajoute combien il est invraisemblable que le quatrième évangéliste ait omis, seulement par hasard, l'histoire de la tentation si importante pour les autres, il doit être permis de demander si cette histoire a été connue de lui, ou si, la connaissant, il l'a regardée comme réelle.

Chez les trois synoptiques, le séjour de Jésus dans le désert est fixé à quarante jours. Cependant aussitôt se présente une divergence non petite : car, d'après Matthieu, la tentation par le diable n'a commencé qu'après les quarante

(1) *Comm. z. Ev. Joh.*, 1, S. 344.

(2) Comparez De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 27.

jours écoulés ; d'après les autres, au contraire, la tentation a eu son cours, même pendant cet intervalle ; car Marc dit : *Il était dans le désert pendant quarante jours, tenté par Satan*, ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ (1, 13) ; ces expressions et la tournure semblable dans Luc (4, 1, 2) ne permettent pas un autre sens. Mais la divergence ne s'arrête pas là ; à leur tour ces deux derniers évangélistes sont en désaccord : Marc prolonge la tentation pendant la durée des quarante jours, sans mentionner les actes isolés de tentation qui, d'après Matthieu, eurent lieu après ces quarante jours ; et Luc réunit les deux choses, parlant en général d'une *tentation*, πειράζεσθαι, prolongée pendant les quarante jours, et n'en racontant pas moins les trois *tentations*, πειρασμοὶ, qui furent opérées plus tard (1).

On a cru remédier à cette difficulté en admettant que le diable, non seulement tenta Jésus pendant quarante jours, comme Marc le dit, mais encore le soumit à des tentations particulières, comme Matthieu le rapporte, après ce laps de temps, et que Luc a réuni les deux choses (2). On a encore voulu distinguer ces deux espèces de tentations, et l'on a dit que celles qui n'étaient pas spécifiées et qui avaient eu lieu pendant le cours des quarante jours avaient été invisibles et semblables à celles que le diable entreprend ordinairement contre les hommes ; mais qu'ayant échoué, il apparut, au bout des quarante jours, visiblement et personnellement (3). Il est évident que cette dernière distinction est dépourvue de tout fondement, et l'on ne comprend pas pourquoi Luc ne raconte aucune des nombreuses tentations subies pendant les quarante jours, et nomme seulement les trois dernières subies après ce terme, d'accord en cela

(1) Comparez Fritzsche, *Comm. in Marc.*, p. 23 ; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 33.

(2) Kuinœl, *Comm. in Luc.*, p. 379.

(3) Lightfoot, *Horæ*, p. 243.

avec Matthieu. On pourrait, par conséquent, en venir à conjecturer que les trois tentations racontées par Luc n'ont pas été essuyées après les six semaines, mais que cet évangéliste n'en a cité, pour servir d'exemples, que trois prises dans le nombre de celles qui appartiennent à cet intervalle de temps ; ce que Matthieu aurait mal compris, s'imaginant que ces trois tentations n'avaient eu lieu qu'après les six semaines (1). Mais l'invitation de changer des pierres en pains doit cependant, dans tous les cas, être placée à la fin de cet intervalle, car elle n'est motivée que par la faim, résultat d'un jeûne de quarante jours (motif qui ne manque que dans Marc). Or c'est, dans Luc aussi, la première tentation ; et, si elle est déjà à la fin des quarante jours, les suivantes ne peuvent pas être antérieures ; car il n'est pas permis, attendu que les tentations particulières ne sont pas réunies, dans Luc comme dans Matthieu, par les adverbes *alors* et *de nouveau*, πάλιν, τότε, mais ne sont rangées à la suite l'une de l'autre que par la conjonction *et*, καὶ, de dire qu'il n'importe pas de conserver l'ordre dans lequel elles sont placées, et que l'on peut, sans faire violence à l'intention du troisième évangéliste, mettre la seconde et la troisième avant la première. Ainsi le récit de Luc, qui fait tenter Jésus pas le diable pendant quarante jours sans rapporter aucune des tentations particulières de ce laps de temps, et qui ne cite que quelques tentations éprouvées plus tard ; ce récit, disons-nous, a quelque chose de gauche ; c'est pourquoi l'on sera peu disposé à considérer, avec la plus récente critique de l'évangile de Matthieu, le récit de Luc comme le récit primitif, et celui de Matthieu comme le récit dérivé et altéré (2). Voyons, en effet, les différences des trois évangélistes en ceci : tantôt l'histoire de la tentation est racontée sans détails précis ; elle dure pen-

(1) Schneckenburger, *Ueber den Ursprung den ersten kanonischen Evang.*, S. 46.

(2) Le même, *ibid.*

dant quarante jours, et c'est ainsi que Marc la reproduit; tantôt des exemples particuliers sont rapportés. La faim, choisie comme motif de la première tentation, exige alors que ces exemples particuliers soient placés après le jeûne de quarante jours, et c'est ainsi que Matthieu raconte la chose. Entre ces deux récits, Luc a évidemment un récit secondaire, car il a réuni les deux autres d'une manière à peine supportable; et, après avoir parlé sans détails d'une tentation prolongée pendant quarante jours, il parle, par surérogation, de ces exemples particuliers de tentations venues ensuite. Ce n'est pas une raison pour dire que Luc a écrit après Marc et s'est réglé sur lui; mais, en supposant que le contraire soit vrai et que Marc ait puisé ici dans l'évangile de Luc, il n'a emprunté que la première partie de sa narration, c'est-à-dire la tentation sans détail pendant quarante jours, attendu qu'au lieu des trois tentations, il avait toute prête une particularité qui lui est propre, à savoir, que Jésus a été, pendant son séjour dans le désert, *avec les bêtes*, μετὰ τῶν θηρίων.

Qu'est-ce que Marc entend par les bêtes, c'est ce qu'il est difficile de dire. La plupart des interprètes pensent qu'il veut par là compléter le tableau effrayant du désert (1). Mais on a remarqué, non sans raison, que cette addition aurait dû être placée plus près des mots *il était dans le désert*, ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ, et non pas ne venir qu'après *tenté*, πειραζόμενος (2). Usteri a demandé par conjecture si ce trait n'aurait pas été destiné à représenter le Christ comme l'antitype d'Adam, qui, dans le Paradis, se trouve aussi dans un rapport particulier avec les animaux (3), et Olshausen a saisi avec ardeur cette idée mystique, mais cette explication n'a pas beaucoup d'appui dans le contexte. Quand Schleiermacher appelle

(1) Telle est la raison donnée jadis par Euthymius, aujourd'hui par Kuinœl et d'autres.

(2) Fritzsche, sur ce passage.

(3) Essai sur l'explication de l'histoire de la tentation, dans : *Ullmann's und Umbreit's Studien*, 1834, 4, S. 789.

extravagante la particularité rapportée par Marc (1), il veut sans doute dire que cet évangéliste, ici comme ailleurs, par des exagérations, s'approche de la manière des évangiles apocryphes, dont les fictions arbitraires restent souvent pour nous sans motif et sans but ; et ainsi nous renoncerons sans peine à vouloir pénétrer dans la signification de ce passage de Marc.

Quant à la divergence entre Matthieu et Luc touchant l'ordre des tentations particulières, il faudra également s'en tenir à ce que Schleiermacher a dit pour l'expliquer et la juger, à savoir, que l'ordre suivi par Matthieu paraît primitif parce qu'il est fondé sur la considération principale de la gravité des tentations ; l'invitation que le diable fait à Jésus de l'adorer, étant la plus forte tentation, est aussi celle par laquelle Matthieu finit. Au contraire, l'ordre suivi par Luc ressemble à une transformation postérieure et peu heureuse ; car il y entre une considération étrangère au sens primitif du récit, c'est que Jésus sera sans doute allé du désert sur la montagne voisine, et de la montagne à Jérusalem plutôt que du désert à Jérusalem, et de là, de nouveau, dans la montagne (2).

Tandis que les deux premiers évangélistes terminent en disant que des anges apparaissent pour servir Jésus, Luc finit par une conclusion qui lui est particulière, à savoir, que le diable s'éloigna de Jésus *jusqu'au temps marqué*, ἄχρι καιροῦ (v. 13). Cette expression semble désigner d'avance la passion de Jésus comme un nouvel assaut du diable ; désignation qui n'est pas, il est vrai, reprise plus bas par Luc, mais que l'on retrouve indiquée par Jean, 14, 30.

(1) *Ueben den Lukas*, S. 56.

(2) Cependant comparez Schneckenburger, l. c., S. 46 f.

§ LIII.

L'histoire de la tentation conçue dans le sens des évangélistes.

Peu de passages évangéliques ont été l'objet d'un travail plus assidu que le passage actuel, et peu de passages ont parcouru aussi complétement le cercle de toutes les explications possibles ; car l'apparition personnelle du diable, qu'il semble renfermer, était un aiguillon qui ne permettait pas aux interprètes de s'arrêter à l'explication apparente, mais qui les poussait sans relâche d'essais en essais. La série des explications diverses qui en est résultée a fait faire des comparaisons critiques parmi lesquelles celles de K. Ch. L. Schmidt (1), de Fritzsche (2) et d'Usteri (3), paraissent avoir amené réellement cette recherche à son terme.

La première explication qui se présente quand on considère sans prévention le texte, est la suivante : Jésus fut conduit dans le désert par l'Esprit divin reçu lors du baptême, pour y subir une tentation du diable, qui lui apparut aussitôt visiblement et personnellement, et qui le tenta de différentes manières et dans différents lieux où il le conduisit. Jésus ayant résisté victorieusement, le diable s'éloigna, et des anges apparurent pour le servir. Tel est le sens fort simple que l'exégèse donne à ce récit ; mais, dès qu'on veut le considérer comme histoire réelle, il présente, dans toutes ses parties, des difficultés.

Commençons par la première. Si l'Esprit divin a conduit Jésus dans le désert pour l'y faire tenter, comme le signifient expressément les paroles de Matthieu : *il fut emporté dans le désert par l'esprit pour être tenté*, ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι (4, 1), à quoi devait servir cette tentation? On ne soutiendra pas sans doute qu'elle

(1) *Exegetische Beitræge*, 1, S. 277 ff.

(2) *Comm. in Matth.*, p. 172 seq.

(3) Mémoire cité, depuis la page 768.

avait une valeur de substitution et de rédemption, pas plus qu'on ne soutiendra que Dieu avait besoin de soumettre Jésus à une épreuve. Mais, si Jésus devait être fait, par cette tentation, semblable à nous, et être tenté, comme nous, en toutes choses d'après la lettre aux Hébreux, 4, 15, il eut la plus complète mesure d'épreuves dans le reste de sa vie (1); et une tentation faite par le diable en personne le rendrait bien plutôt dissemblable à nous, à qui de pareilles apparitions sont épargnées.

Le jeûne de quarante jours a aussi quelque chose de particulier; on ne comprend pas comment Jésus, après une absence de toute nourriture prolongée pendant six semaines, pouvait avoir faim encore et n'être pas mort de faim depuis longtemps; car, pour l'ordinaire, la nature humaine ne supporte pas une semaine d'abstinence complète. A la vérité, les interprètes aident à la lettre en disant que *les quarante jours*, ἡμέραι τεσσαράκοντα, sont un nombre rond; que l'expression de Matthieu *ayant jeûné*, νηστεύσας, et même l'expression de Luc, *il ne mangea rien*, οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν, ne doivent pas être entendues strictement, et qu'elles désignent, non pas l'abstinence de toute chose, mais l'abstinence des aliments ordinaires, de sorte que l'usage de racines et d'herbes n'est pas exclu par là (2). En aucun cas cependant on ne peut réduire suffisamment les quarante jours pour rendre concevable un aussi long jeûne; et quant au second point, Fritzsche a montré clairement, et Olshausen aussi l'avoue, qu'il ne s'agit de rien moins que d'une abstinence complète

(1) Neander fait un parallèle admirable des trois tentations du diable avec une série de tentations analogues pour la valeur morale, subies par Jésus dans le cours ultérieur de sa vie (S. 95 f., 97, 98); mais alors notre histoire des tentations comme événement isolé devient superflue.

(2) C'est ce que dit Kuinœl, *Comm. in Matth.*, p. 84. Comparez Gratz, *Comm. zum Matth.*, 1, S. 229. Avec plus de petitesse encore, Hoffmann se tient à ce qu'il est dit que Jésus n'a rien mangé, mais nulle part qu'il n'a rien bu; or Hoffmann rapporte qu'un enthousiaste s'est soutenu pendant quarante-cinq jours avec de l'eau et du thé: à la vérité il est mort, non de la faim, dit Hoffmann, mais *de la fausseté de son sentiment!* (S. 315.)

de toute nourriture, et cela à cause du parallèle avec le jeûne, non moins long, de Moïse (2 Mos., 34, 28. 5 Mos., 9, 9, 18) et d'Élie (1 Rois, 19, 8). Du premier il est dit qu'il ne mangea pas de pain et ne but pas d'eau; du second, qu'il se soutint pendant quarante jours par la vertu d'un repas pris avant son départ. Une pareille abstinence est difficile à admettre, non seulement à cause de la possibilité, mais encore à cause du but qu'elle devait atteindre. D'après le contexte, le jeûne de Jésus doit avoir été entrepris par l'excitation de ce même *esprit*, πνεῦμα, qui l'avait décidé à s'enfoncer dans le désert, et qui alors l'encouragea à se soumettre à un saint exercice par lequel les hommes de Dieu dans l'ancienne alliance s'étaient eux-mêmes purifiés et rendus dignes de contemplations divines. Mais cet *esprit* ne pouvait pas ignorer que Satan attaquerait Jésus par ce jeûne même, et qu'il prendrait pour auxiliaire de la tentation la faim, résultat de cette abstinence prolongée. Et, dans ce cas, le jeûne n'était-il pas une sorte de défi porté à Satan, une témérité qui ne convient pas même à celui qui est le plus sûr de soi (1)?

Mais ce qui est la véritable pierre d'achoppement, c'est l'apparition personnelle du diable avec ses tentations. Quand même il y aurait un diable personnel, dit-on, il ne peut pas apparaître visiblement; et, quand même il le pourrait, il ne se serait pas comporté comme le racontent nos évangiles. Au reste il en est de l'existence du diable comme de celle des anges, c'est-à-dire que même celui qui croit à la révélation ne sait que penser de cette existence, parce que l'idée du diable n'a pas purement son origine sur le sol du peuple de la révélation, mais qu'elle a été, pendant l'exil, transplantée d'un sol profane (2). Sans cela même, pour ceux

(1) Usteri, Sur Jean-Baptiste, le baptême du Christ et la tentation, dans: *Theol. Studien und Kritiken*, *zweiten Jahrgangs* (1829) *drities Heft*, S. 450; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 58.

(2) De Wette, *Bibl. dogm.*, § 171; Gramber, Traits principaux d'une doctrine des anges d'après l'Ancien Testa-

des contemporains qui n'ont pas fermé leur intelligence aux lumières du siècle, l'existence d'un diable est devenue infiniment douteuse. A cet égard, comme à celui des anges, Schleiermacher peut être considéré comme l'interprète de la nouvelle culture : d'un côté il montre que l'idée d'un être tel que le diable devrait être composée de contradictions ; de l'autre il fait remarquer que, de même que l'idée des anges est provenue d'une observation bornée de la nature, de même l'idée du diable est provenue d'une observation bornée de soi-même, qu'elle recule à mesure que cette observation fait des progrès, et que désormais en appeler au diable, c'est se réfugier dans l'ignorance ou dans la paresse (1). Mais, quand bien même on accorderait l'existence du diable, son apparition personnelle et visible, telle qu'elle est supposée ici, aurait toujours des difficultés particulières. Olshausen lui-même rappelle qu'une pareille apparition ne se trouve pas ailleurs, ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau. De plus, si le diable, pour pouvoir espérer de tromper Jésus, a quitté sa forme propre et s'est montré sous l'apparence soit d'un homme, soit d'un bon ange, on demande avec raison si le passage de la deuxième Lettre aux Corinthiens, 11, 14, d'après lequel *Satan se métamorphose en ange de lumière*, ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτὸς, doit être pris à la lettre, et, dans le cas de l'affirmation, si cette conception étrange peut avoir une vérité intrinsèque (2).

Quant aux tentations, Julien a déjà demandé en général comment le diable a pu espérer de séduire Jésus, puisqu'il a dû connaître sa nature supérieure (3). La réponse de Théodore de Mopsueste est qu'alors la divinité de Jésus

ment, § 5, dans *Winer's Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie*, 1 Bd. S. 182 f.

(1) *Glaubenslehre*, §§ 44, 45, *der zweiten Ausg.*

(2) Schmidt, *Exeg. Beitræge*, 1, S. 279; Kuinœl, *in Matth.*, p. 76.

(3) Dans un fragment de Théodore de Mopsueste (Münter, *Frag. Patr. græc.*, Fasc. 1, p. 99 seq.).

était inconnue au diable. Mais cette réponse se réfute d'elle-même; car si le diable n'avait pas vu dès lors en Jésus un être supérieur, il ne se serait pas donné la peine de lui apparaître par exception, personnellement. Dans l'examen des tentations particulières, on ne refusera pas son assentiment à la règle que, pour être jugée digne de foi, la narration ne doit rien attribuer au diable de contradictoire avec la prudence qu'on lui suppose (1). La première tentation par la faim n'est pas mal motivée; mais, puisqu'elle ne réussit pas, le diable, en habile tacticien, devait en avoir, toute prête, une encore plus séduisante; loin de là, nous trouvons, dans Matthieu, une proposition à se rompre le cou, c'est de se jeter du haut du Temple, ce qui devait encore moins convenir à celui qui avait refusé la transformation des pierres. Cette proposition n'est pas écoutée, et elle est suivie d'une suggestion qui, quelque profit qu'elle pût produire, devait êre repoussée sans hésitation et avec horreur par tout pieux Israélite, à savoir de fléchir les genoux devant le diable et de l'adorer. Un choix et un arrangement aussi peu habiles des tentations ont mis la plupart des interprètes modernes dans la perplexité (2).

Les trois tentations s'opèrent en trois lieux différents et même éloignés; on demande comment Jésus passa, avec le diable, de l'un à l'autre. Des orthodoxes mêmes ont laissé ce déplacement s'opérer tout naturellement, disant que Jésus était alors en voyage et que le diable le suivit (3). Mais les expressions *le diable le prend…*, *le place*, παραλαμβάνει… ἵστησιν αὐτὸν ὁ διάβολός, dans Matthieu; les expressions, *emmenant*, *conduisit*, *plaça*, ἀναγαγὼν, ἤγαγεν,

(1) Paulus, l. c., S. 376.

(2) Hoffmann a trouvé un expédient: c'est de dire que le diable choisit, dans la seconde tentation, un exemple très étrange à dessein (le saut du sommet du Temple), tandis qu'il ne s'agissait, au fond, que d'un faux usage de la puissance miraculeuse de Jésus et de la conviction qu'il avait d'être Dieu (S. 322). Cet expédient laisse la chose où elle était, car il est aussi inhabile de choisir des exemples étranges que des tentations étranges.

(3) Hess, *Geschichte Jesu*, 1, S. 124.

ἔστησεν, dans Luc, indiquent incontestablement un déplacement opéré par le diable lui-même; de plus Luc (v. 5) disant que le diable montra à Jésus tous les royaumes du monde *dans un instant*, ἐν στιγμῇ χρόνου, ce trait indique quelque chose de magique; il faut donc, sans aucun doute, se représenter ici des déplacements magiques, d'autant plus que les Actes des Apôtres, 8, 39, attribuent *à l'esprit du Seigneur*, πνεῦμα Κυρίου, une pareille faculté d'*enlever*, ἁρπάζειν. Mais de bonne heure on trouva qu'il n'était pas compatible avec la dignité de Jésus que le diable eût exercé sur lui une pareille violence magique et l'eût promené à travers les airs (1); et cela paraîtra souverainement extravagant même à celui à qui l'apparition personnelle du diable sera encore supportable. L'incroyable s'accumule quand on pense quelle sensation aurait dû produire l'apparition de Jésus, dont le compagnon a pu ici se rendre invisible, sur le toit du Temple, quand ce n'aurait été que le toit de la salle de Salomon, et quand même les lances dorées placées sur le sanctuaire proprement dit et la défense pour des laïques d'en fouler le toit n'y auraient pas mis obstacle (2). Quant à la dernière tentation, on connaît la question : Où est la montagne du haut de laquelle on peut découvrir tous les royaumes de la terre? Des interprètes répondent que par *le monde*, κόσμος, il faut entendre ici la Palestine seulement, et par *les royaumes*, βασιλείαις, les provinces isolées et les tétrarchies de cette contrée (3), réponse qui n'est guère moins ridicule que l'explication de ceux qui disent que le diable montra à Jésus le monde dans une carte géographique. Il ne reste donc rien à répondre sinon qu'une pareille montagne n'existe que dans l'idée des anciens hommes,

(1) Voyez l'auteur du discours *de Jejunio et tentationibus Christi*, parmi les œuvres de Cyprien.

(2) Comparez Josèphe, B. j. 5, 5, 6. 6, 5, 1. Fritzsche, *in Matth.*, p. 164; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 40.

(3) L'explication du *monde* est de Kuinœl, *in Matth.*, p. 90, et celle des *royaumes* est de Fritzsche, p. 168.

qui se représentaient la terre comme une surface plate, et dans l'imagination populaire, qui, sans peine, élève une montagne jusque dans les cieux et donne à un œil la faculté de pénétrer les espaces infinis.

Enfin, après que le diable en a fini avec ses tentations, des anges arrivent auprès de Jésus et le servent; c'est le trait qui termine la narration, et qui n'est pas, non plus, exempt de difficultés, sans parler des doutes dont il a été question plus haut au sujet de l'existence de pareils êtres. L'expression *ils le servirent*, διηκόνουν, ne peut s'entendre que de la présentation d'aliments; cela résulte non seulement du contexte, suivant lequel Jésus, après une aussi longue abstinence, devait avoir besoin d'une pareille réfection, mais encore de la comparaison d'un passage de l'Ancien Testament (1 Rois, 19, 5), où un ange apporte de la nourriture à Élie. On ne pourrait concevoir que deux choses, lesquelles sont également invraisemblables, à savoir : ou des êtres éthérés, tels que des anges, ont apporté à Jésus des aliments matériels; ou le corps humain de Jésus a été fortifié par des substances célestes, s'il en existe.

§ LIV.

La tentation expliquée comme événement naturel, interne ou externe; la tentation considérée comme parabole.

L'impossibilité de concevoir ces enlèvements soudains de Jésus sur le Temple et sur la montagne a déjà conduit quelques uns des anciens interprètes à penser que les lieux de la seconde et de la troisième tentation avaient été présents pour Jésus, non corporellement et extérieurement, mais seulement en vision (1). Au contraire, des modernes pour

(1) Théodore de Mopsueste, l. c., p. 107, soutenait contre Julien *que le diable avait fait l'image d'une montagne*, φαντασίαν ὄρους τὸν διάβολον πεποιηκέναι; et, d'après l'auteur du Discours déjà cité, *De Jejunio et tentationibus Christi*, la première tentation se passa, il est vrai, *localiter in deserto*; mais, sur le Temple et sur la montagne, Jésus n'alla que comme Ézéchiel de Chaboras à Jérusalem, c'est-à-dire *en esprit*.

qui l'apparition visible et extérieure du diable était surtout choquante ont transporté dans l'intérieur de l'âme de Jésus toute cette scène d'un bout à l'autre; dans ce cas, ou bien ils ont conçu le jeûne de quarante jours comme une imagination purement intérieure (1), ce qui est l'arbitraire le moins permis contre le sens du texte, lequel est d'apparence tout à fait historique : *Ayant jeûné pendant quarante jours, il eut faim dans la suite*, νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕστερον ἐπείνασε; ou bien ils l'ont regardé comme un fait réel. Mais alors subsistent toutes les difficultés que ce jeûne suscite, et qui ont été énumérées dans le paragraphe précédent. La représentation intérieure des scènes de la tentation est placée, par les uns, pendant la durée d'une vision extatique, à laquelle on conserve une origine surnaturelle, et qu'on attribue soit à Dieu, soit à l'action du royaume des ténèbres (2); par d'autres elle est conçue plutôt comme un songe, et alors ceux-là cherchent un motif naturel à une pareille vision dans les pensées qui avaient occupé Jésus pendant l'état de veille (3). Plein encore de l'émotion que la scène de son baptême avait excitée en lui, Jésus, dit-on dans cette manière de représenter la chose, repasse encore une fois dans son esprit son plan messianique, et, à côté des voies légitimes, il se rappelle la possibilité de se laisser aller dans les voies opposées, qui sont : exagération de la foi aux miracles et ambition de dominer, mauvais penchants par lesquels l'homme, d'après l'opinion juive, devenait, d'instrument de Dieu, instrument des desseins du diable. Tandis qu'il s'abandonne à ces pensées, son organisation délicate succombe sous une aussi forte tension; il tombe pendant quelque temps dans un affaissement complet, et de là dans un état de songe où son esprit transforme, insciemment, les

(1) Paulus, S. 379.

(2) La première opinion est soutenue par H. Farmer, dans Gratz, *Comm. zum Ev. Matth.*, 1, S. 217; la seconde, par Olshausen sur ce passage, par Hoffmann aussi (S. 326 f.), si je le comprends bien.

(3) Paulus, l. c., S. 37.

pensées précédentes en des figures qui parlent et qui agissent.

Pour s'autoriser à transporter toute la scène dans l'intérieur de Jésus, les commentateurs ont cru pouvoir citer quelques traits même de la narration évangélique. Les expressions de Matthieu : *Il fut emporté dans le désert par l'esprit*, ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, et surtout celles de Luc : *Il fut emporté dans l'esprit* ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι, correspondent, ont-ils dit, complétement aux formules : *J'étais en esprit*, ἐγενόμην ἐν πνεύματι, Apocalypse, 1, 10 : *Il m'emporta dans le désert en esprit*, ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι, *ibid.*, 17, 3, et à d'autres dans Ézéchiel ; or, dans ces passages, il n'est question que d'une intuition intérieure ; il ne peut donc pas être question, non plus, dans notre passage, d'événements extérieurs et réels. Mais on a objecté avec raison (1) que les formules invoquées comme exemples et autorités peuvent signifier les deux choses : ou un déplacement extérieur et réel opéré par l'Esprit de Dieu comme dans Act. Ap. 8, 39 ; 2 Reg., 2, 16, ou un déplacement simplement intérieur et visionnaire, comme dans les passages cités de l'Apocalypse ; qu'entre ces deux significations, c'est le contexte qui doit décider ; que, dans des livres remplis de visions d'un bout à l'autre comme l'Apocalypse et Ézéchiel, le contexte décide qu'il s'agit de scènes qui n'ont d'autre théâtre que l'intérieur de l'esprit ; mais que, dans un ouvrage historique comme nos évangiles, le contexte décide qu'il s'agit de scènes réelles et extérieures. Les songes, et même les visions, sont toujours indiqués comme tels par des remarques expresses dans les livres historiques du Nouveau Testament ; et, dans notre passage, il devrait y avoir, ou bien les mots : *Il vit en vision, en ravissement*, εἶδεν ἐν ὁράματι, ἐν ἐκστάσει,

(1) Fritzsche, *in Matth.*, 155 seq.; Usteri, Essai pour l'explication de l'histoire de la tentation, l. c., S. 774 f.

comme Act. Ap. 9, 12. 10, 10, ou bien les mots : *Il lui apparut en songe*, ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ, comme dans Matthieu, 1, 20; 2, 13. Mais surtout l'historien, s'il racontait un songe, aurait dû marquer la transition à la teneur subséquente de l'histoire réelle par le mot *s'étant éveillé*, διεγερθεὶς, comme Matthieu, 1, 24; 2, 14. 21; ce qui, comme Paulus le remarque avec une grande vérité, aurait épargné bien des peines aux interprètes. En outre, on a objecté, non sans raison, contre la conception de toute la scène comme une extase, que de pareils états extatiques ne se voient plus ailleurs dans la vie de Jésus; contre la conception de la scène comme un songe, que nulle part ailleurs Jésus ne raconte un songe, et un songe auquel il aurait donné tant d'importance (1). Enfin, au point de vue de l'effet que ces états devaient opérer, on ne comprend pas à quelle fin Dieu aurait excité en Jésus une telle vision, pas plus qu'on ne comprend que le diable ait pu avoir puissance et qualification pour la produire, et pour la produire dans le Christ. En admettant que tout cela est un songe, résultat des propres pensées de Jésus, il ne faut pas, justement du côté des orthodoxes, oublier que c'est supposer, à de fausses idées sur le règne du Messie, une grande puissance sur l'âme de Jésus (2).

La discussion précédente ne laisse subsister l'histoire de la tentation ni comme scène de vision passée tout entière dans l'âme de Jésus, ni comme scène surnaturelle; il semble ne plus rester qu'à la considérer comme un événement extérieur et réel, il est vrai, mais complétement naturel, c'est-à-dire qu'à faire du tentateur un simple mortel. Après que Jean-Baptiste eut appelé l'attention sur Jésus comme Messie, dit l'auteur de l'*Histoire naturelle du prophète de*

(1) La première objection est d'Ullmann, Sur l'impeccabilité de Jésus, dans ses : *Studien*, 1, 1, S. 56; la seconde est d'Usteri, l. c., S. 775.

(2) Usteri, S. 776.

Nazareth (1), le parti dominant à Jérusalem envoya un pharisien rusé pour mettre Jésus à l'épreuve, et pour reconnaître s'il possédait des forces merveilleuses réellement messianiques, et si l'on ne pourrait pas l'attirer dans les intérêts du sacerdoce et l'employer dans une entreprise contre les Romains. Certes, c'est là concevoir le *diable*, διάβολος, d'une manière qui s'accorde dignement avec celle qui représente les anges apparaissant après le départ de Satan pour soulager Jésus, comme une caravane qui s'approche avec des vivres, ou comme des vents doux et rafraîchissants (2). Mais cette explication, d'après l'expression d'Usteri, a tellement parcouru ses phases dans le monde théologique, qu'il est inutile de perdre une parole à la réfuter.

Si, d'après ce qui vient d'être dit, l'histoire de la tentation telle que les synoptiques nous la racontent, ne peut se concevoir ni comme scène extérieure, ni comme scène intérieure, ni comme événement surnaturel, ni comme événement naturel, il faut conclure nécessairement : cette histoire ne peut pas s'être passée comme les évangélistes la rapportent.

L'expédient le moins inoffensif est d'admettre qu'il y a au fond quelque fait réel de la vie de Jésus, raconté par lui à ses disciples, mais que son récit ne fut pas l'expression complétement précise de ce qui s'était passé. Des pensées de tentation qui s'élevèrent dans son âme, soit effectivement pendant son séjour dans le désert après le baptême, soit en différents temps et dans différentes circonstances, mais qui furent aussitôt subjuguées par la force et la pureté de sa volonté, ont été, disent certains interprètes, représentées par lui d'après la manière orientale de concevoir et de s'exprimer, comme des tentations diaboliques; et ce récit figuré a été entendu au propre (3). L'ob-

(1) 1 Bd. S. 542 ff.; après Hermann Von der Hardt, Basedow, et d'autres; tout récemment Kuinœl, p. 81.

(2) La première opinion est dans un mémoire du *Nouveau Magasin de Henke*, 4, 2, S. 352; la seconde dans l'*Histoire naturelle*, etc., 1, S. 591.

(3) C'est ce qu'admettent, d'après

jection principale qu'on a fait valoir contre cette explication, c'est que l'impeccabilité de Jésus s'y trouve compromise (1); mais, comme elle repose sur une idée dogmatique, elle n'existe pas pour nous, au point de vue critique où nous sommes placés. Néanmoins nous pouvons très bien admettre par avance, comme résultat de l'histoire évangélique, que le sens pratique de Jésus s'y montre clair et juste; or, ce sens aurait été malfaisant, si Jésus avait jamais eu quelque envie semblable à celle que présente la seconde tentation dans Matthieu; et il ne l'aurait guère été moins, quand même Jésus n'aurait eu d'autre intention que d'offrir sous cette forme à ses disciples l'image d'une tentation plus raisonnable. En outre, pour composer une pareille narration, Jésus aurait pris à l'histoire de sa vie un mélange de fiction et de vérité, mélange trouble que l'on ne doit pas attendre d'un maître loyal tel qu'il se montre d'ailleurs, surtout si l'on n'admet pas que les pensées tentatrices se soient soudainement élevées en son esprit après un séjour de quarante jours dans le désert, et si l'on range ce séjour dans les accessoires où Jésus encadra son récit; au cas contraire, où l'on admettrait cet intervalle de temps comme une donnée historique, le jeûne de quarante jours subsisterait, et, avec ce jeûne, l'une des plus considérables difficultés de la narration. Dans tous les cas, si Jésus voulait simplement raconter une scène passée dans l'intérieur de son âme, mais en même temps l'attribuer au diable, comme les Juifs le faisaient pour toute mauvaise pensée par une conclusion de l'effet à la cause, il n'avait qu'à dire que Satan lui avait suggéré telle ou telle pensée; mais il n'avait aucune raison de parler d'une apparition personnelle de Satan et d'une course avec lui, à moins que, à côté ou en place de l'intention de faire un récit, nous ne

plusieurs précédents, que Schmidt, Kuinœl et d'autres indiquent, Ullmann, l. c., S. 56 ff; Hase, *Leben Jesu*, § 55; Neander, L. J. Chr., S. 101 f.

(1) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 54; Usteri, l. c., S. 777.

trouvions une autre intention poétique et didactique.

Or, cette autre intention, Jésus l'avait, d'après ceux qui entendent l'histoire de la tentation comme une parabole racontée par lui, mais comprise par les disciples comme si c'était une histoire réelle. Cette explication a du moins l'avantage d'être débarrassée d'une difficulté, c'est qu'elle ne suppose plus que des visions qui auraient réellement occupé l'âme de Jésus servent de fondement à cette histoire (1). Jésus, dit-on, n'a pas éprouvé de pareilles tentations, mais il veut mettre ses disciples en garde là contre, en essayant de leur inculquer, comme un abrégé de la sagesse messianique et apostolique, les trois maximes suivantes : 1° ne faire aucun miracle pour son intérêt personnel, même dans les circonstances les plus urgentes ; 2° ne jamais rien entreprendre d'extravagant dans l'espérance d'un secours divin extraordinaire ; 3° ne jamais se mettre en commun avec le méchant, quand même le plus grand avantage en devrait résulter (2). Depuis longtemps on a objecté contre cette explication qu'il serait difficile de reconnaître dans le récit une parabole, et d'en extraire l'enseignement qu'elle renferme (3). De fait, pour un enseignement, la seconde tentation surtout serait un exemple peu convenablement choisi ; mais la première remarque reste l'objection principale. Pour montrer que ce récit ne porte pas l'empreinte d'une parabole, on a, dans ces derniers temps, précisé les caractères qui sont propres à ce genre de composition : la parabole, ayant une forme essentiellement historique, ne peut se distinguer de l'histoire réelle qu'autant que les personnages qui y jouent un rôle se reconnaissent aussitôt pour des personnages d'i-

(1) Si, en admettant ici une parabole, on admet, en même temps, quelque impression réelle éprouvée par Jésus, on retombe dans l'explication précédente, comme on le voit dans Hase.

(2) J. E. C. Schmidt, dans sa *Bibliothèque*, 1, 1, p. 60 seq.; Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 54 f.; Usteri, Sur Jean-Baptiste, le baptême du Christ et sa tentation, dans : *Theol. Studien*, 2, 3, S. 456 ff.

(3) K. Ch. L. Schmidt, *Exeg. Beitræge*, 1, S. 339.

magination (1). Or, la fiction est manifeste lorsque les personnages sont désignés d'une manière générale, comme des êtres collectifs, tels que *le semeur*, ὁ σπείρων, *un roi*, βασιλεὺς, et autres dans les paraboles de Jésus; ou bien quand ils ont, à la vérité, un caractère individuel, mais tel qu'on y discerne un personnage chargé de jouer un rôle dans la fiction, et par conséquent un personnage non historique : c'est à cela, conjointement avec les autres traits de la parabole du riche, que l'on reconnaît comme un personnage de convention celui même qui s'appelle *Lazare*. Pour ces deux raisons, un homme corporellement présent ne peut servir de sujet à une parabole, car il est toujours une personne déterminée et manifestement historique. Ainsi, Jésus ne pouvait prendre ni Pierre ni aucun autre de ses disciples, ni se prendre lui-même pour sujet d'une parabole, attendu que celui qui raconte une parabole est, plus immédiatement que personne, au nombre de ceux qui sont actuellement présents; et pour ce motif, Jésus n'a pu rapporter comme parabole l'histoire de la tentation, dans laquelle il est sujet. Mais admettre que la parabole eut primitivement un autre sujet, à la place duquel Jésus fut substitué dans la tradition orale, n'est pas possible; car le récit même comme parabole, n'a pas de signification, si le Messie n'en est pas le sujet (2).

Jésus n'a donc pu raconter une telle parabole, ni sur lui-même ni sur un autre; mais ne serait-il pas permis de croire qu'elle a été racontée sur Jésus par un autre ? C'est ainsi que tout récemment Theile a expliqué l'histoire de la tentation comme un avertissement symbolique et parabolique qu'un partisan quelconque de Jésus, pour fonder l'idée spirituelle et morale du règne du Messie, avait dirigé contre les prin-

(1) Hasert, Remarques sur les vues d'Ullmann et d'Usteri, touchant l'histoire de la tentation, *Studien*, 3, 1, S. 74 f.

(2) Hasert, l. c., S. 76.

cipaux mobiles de l'espérance qui comptait sur un règne terrestre (1). Là est la transition au point de vue mythique, auquel ce théologien ne veut pas se placer lui-même, soit parce qu'il ne juge pas le récit assez pittoresque (et cependant il l'est à un haut degré), soit parce qu'il y trouve une morale trop pure (ce qui suppose de fausses idées sur les plus anciennes associations chrétiennes), soit enfin parce que la formation de ce mythe serait trop voisine du temps de Jésus (raison qui devrait aussi être valable contre l'opinion qui y voit une parabole sitôt mal entendue). Si l'on peut, par un raisonnement inverse, démontrer que le récit dont il est ici question est composé moins des pensées instructives et de la mise en scène qui appartiennent à une parabole, que de passages et de figures prises à l'Ancien Testament, nous n'hésiterons pas à le caractériser positivement comme un mythe.

§ LV.

L'histoire de la tentation considérée comme un mythe.

Satan, être méchant et ennemi des hommes, emprunté à la religion des Perses, était devenu pour les Juifs, dont le particularisme limitait au peuple d'Israël tout ce qui était bon et véritablement humain, l'adversaire spécial de leur nation, et par conséquent le roi de tous les peuples païens avec lesquels ils étaient en hostilité (2). Or, si les intérêts du peuple juif étaient réunis dans la personne du Messie, il était naturel que Satan fût conçu expressément comme l'adversaire du Messie; c'est ainsi que dans le Nouveau Testa-

(1) *Zur Biographie Jesu*, § 23.

(2) Comparez Zachar., 3, 1, où Satan résiste au grand-prêtre, qui est debout devant l'ange de Jéhovah; en outre, Vajikra rabba, f. 151, 1 (dans Bertholdt, *Christol. Jud.*, p. 183) : où, d'après le rabbin Jochanan, Jéhovah dit *au maître* de la mort מלאך המות (c'est-à-dire à Satan, comparez Hebr., 2, 14, et Lightfoot, *Horæ*, p. 1088): Feci quidem te κοσμοκράτορα, at vero cum populo fœderis negotium nulla in re tibi est.

ment, à l'idée que Jésus est le Messie se joint partout l'idée que Satan est l'adversaire de sa personne et de sa cause. Le Christ étant apparu pour détruire les œuvres du diable (1 Joh., 3, 8), celui-ci saisit toutes les circonstances pour semer l'ivraie parmi le bon grain que le fils de l'homme dissémine (Matth., 13, 39), et il assiége Jésus pour voir s'il ne pourra pas se rendre maître de lui (Joh., 14, 30), aussi bien que ceux qui ont adopté sa foi (Ephes. 6, 11. 1 ; Petr. 5, 8.) Les attaques du diable sur les personnes pieuses ne sont pas autre chose que des tentatives pour s'emparer de quelqu'une d'elles, c'est-à-dire pour les déterminer à pécher (Luc, 22, 31) ; or cette épreuve ne peut se faire que par des occasions de pécher fournies médiatement, ou par la suggestion immédiate de pensées mauvaises et séductrices. C'est ainsi que Satan fut conçu comme le *tentateur*, ὁ πειράζων. Agent médiat, en dispensant les maladies et le malheur, il essaie, dans le Prologue de Job, de détacher l'homme pieux du service de Dieu : agent immédiat, le conseil séducteur donné, d'après 1 Mos. 3, par le serpent aux premiers humains, fut, de bonne heure, considéré comme une suggestion du diable (Sap., 2, 24; Joh., 8, 44; Apocal., 12, 9).

L'idée de la tentation (נסה, LXX : πειράζειν) était courante dans l'ancien hébraïsme par rapport à Dieu lui-même, qui mettait à l'épreuve ses favoris, comme Abraham (1 Mos., 22, 1), et le peuple d'Israël (2 Mos., 16, 4 et ailleurs), ou qui, dans une juste colère, poussait les hommes à des actions funestes (2 Sam., 24, 1). Mais l'image de Satan ayant été développée, on s'en servit pour ôter à Dieu la tentation, qui, comme on commençait à s'en apercevoir, n'était pas compatible avec la bonté absolue de Dieu (voyez Jac., 1, 13), et l'on en chargea Satan. Dès lors, c'est lui qui obtient de Dieu la permission de mettre, par la souffrance, Job à l'épreuve la plus périlleuse ; la pensée punissable que

David eut de compter son peuple, pensée qui était encore, dans le second livre de Samuel, attribuée à la colère de Dieu, est mise sur le compte du diable dans les Paralipomènes (1, 22, 1), qui sont plus récents : et même l'épreuve bienveillante à laquelle, d'après la Genèse, Dieu soumit Abraham, lorsqu'il exigea de lui le sacrifice de son fils, fut considérée, d'après l'opinion juive subséquente, comme œuvre de Dieu, il est vrai, mais opérée par la suggestion de Satan (1). Cela même ne suffit pas : on imagina des scènes où le diable s'opposa personnellement, par une tentation, à Abraham sortant pour sacrifier Isaac, et où il tenta le peuple d'Israël en l'absence de Moïse (2).

Ainsi les personnages pieux les plus remarquables de l'antiquité hébraïque, ainsi le peuple d'Israël lui-même, avaient été tentés, par Dieu d'après l'ancienne opinion, par le diable d'après l'opinion postérieure. En cet état, qu'y avait-il de plus naturel que de s'imaginer que Satan se hasarderait à attaquer, avant tous, le Messie, chef de tous les justes, représentant et défenseur du peuple de Dieu (3); imagination que nous trouvons véritablement rangée parmi les opinions des rabbins (4), et même, comme le judaïsme

(1) Voyez le passage cité dans Fabricius, *Cod. pseudepigr. V. T.*, p. 395, de Gemara Sanhedrin.

(2) *Ibid.*, p. 396. Lorsque Abraham sortit pour sacrifier son fils, conformément à l'ordre de Jéhovah : Antevertit eum Satanas in via, et tali colloquio cum ipso habito a proposito eum avertere conatus est, etc. Schemoth R. 41 (dans Wetstein, sur ce passage de Matthieu) : Cum Moses in altum ascenderet, dixit Israeli : Post dies XL hora sexta redibo. Cum autem XL illi dies elapsi essent, venit Satanas, et turbavit mundum, dixitque : Ubi est Moses, magister vester? mortuus est. Il est remarquable qu'ici aussi la tentation arrive après un intervalle de quarante jours.

(3) Ainsi pense Fritzsche, *in Matth.*, p. 173. Ce qu'il dit dans le titre même, p. 154, est d'une justesse frappante : Quod in vulgari Judæorum opinione erat, fore ut Satanas salutaribus Messiæ consiliis omni modo, sed sine effectu tamen, nocere studeret, id ipsum Jesu Messiæ accidit. Nam quum is ad exemplum illustrium majorum quadraginta dierum in deserto loco egisset jejunium, Satanas eum convenit, protervisque atque impiis... consiliis ad iniquitatem deducere frustra conatus est.

(4) Schœttgen, *Horæ*, 2, 538, cite, d'après Fini flagellum Judæorum, 13, 35, un passage de Pesikta : Ait Satan : Domine, permitte me tentare Messiam et ejus generationem? Cui inquit Deus : Non haberes ullam adversus eum potestatem. Satanas iterum ait : Sine me, quia potestatem habeo. Respondit Deus : Si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius (te) de mundo perdam quam aliquam animam generationis Messiæ perdi permittam. Ce passage prouve du moins qu'une tentation que le diable

postérieur aimait à se représenter les choses sous des formes matérielles, exprimée par une apparition corporelle et par un dialogue personnel ?

Si l'on cherchait en quel lieu il était probable que Satan entreprendrait cette tentation contre le Messie, le désert s'offrait de plus d'un côté. Non seulement depuis Azazel (3 Mos., 16, 8. 10) et Asmodée (Tob., 8, 3), jusqu'aux démons chassés par Jésus (Matth., 12, 43), le désert est le séjour formidable des puissances infernales, mais encore il était le lieu où le peuple d'Israël, ce *fils collectif de Dieu*, avait été tenté (1). A cela se joignit que Jésus lui-même aimait à se retirer parfois, pour une contemplation paisible et pour la prière, dans des lieux solitaires (Matth., 14, 13 ; Marc, 1, 35 ; Luc, 6, 12 ; Joh., 6, 15), disposition qui ne put que s'accroître après sa consécration à l'œuvre messianique. Il serait, en conséquence, possible que, comme l'admettent quelques théologiens (2), un séjour de Jésus dans le désert après son baptême, non pas juste de quarante jours, sans doute, eût servi de fondement historique à notre récit. Mais même sans cette considération, non seulement le choix du lieu s'expliquerait par la remarque faite plus haut, mais encore on se rendrait compte du choix du moment, en observant que rien n'était plus naturel que de faire subir une pareille épreuve au Messie, lorsque, semblable à un autre Hercule placé à l'embranchement des deux routes, il allait entrer dans l'âge mûr et dans sa fonction messianique.

entreprendrait contre le Messie n'était pas étrangère au cercle des idées juives. L'auteur du passage cité suppose, il est vrai, que la demande de Satan lui fut refusée; mais, une fois que cette idée fut éveillée, d'autres auront admis que la permission fut accordée.

(1) 5 Mos. 8, 2 (LXX), ces paroles sont adressées au peuple : Tu te souviendras de toute la route où t'a conduit le Seigneur ton Dieu pendant les quarante ans dans le désert, afin qu'il te fît souffrir, *qu'il te tentât*, et que fût connu ce qui est dans ton cœur, si tu gardes ses commandements ou non, Μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν, ἣν ἤγαγέ σε Κύριος ὁ θεός σου τοῦτο τεσσαρακοστὸν ἔτος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως κακώσῃ σε, καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἢ οὔ.

(2) Ziegler, dans Gabler's *n. theol. Journ.*, 5, S. 201 ; Theile, *zur Biogr. J.*, § 23.

Mais que devait faire le Messie dans le désert? Moïse, le premier sauveur, lorsqu'il était sur le mont Sinaï (2 Mos., 34, 38; 5 Mos., 9, 9), se soumit au saint exercice du jeûne; de même le Messie, le second sauveur, dut s'astreindre à une semblable mortification. On y fut conduit d'autant plus facilement, que ce jeûne pouvait fournir l'introduction la plus convenable à la première tentation, où la faim jouait un rôle. Le type de Moïse, auquel se joignait encore celui d'Élie (1 Reg., 19, 8), déterminait aussi la durée de ce jeûne dans le désert, car ils avaient jeûné quarante jours; le nombre quarante joue d'ailleurs un certain rôle comme nombre sacré dans l'antiquité hébraïque (1). Les quarante jours de la tentation de Jésus paraissent même, d'après la juste observation d'Olshausen, être, sur une échelle réduite, la même chose que les quarante ans d'épreuve du peuple d'Israël dans le désert, lesquels même étaient une contre-partie, sous forme de punition, des quarante jours que les espions avaient passés dans la terre de Chanaan (4 Mos., 14, 34); car, dans la tentation de Jésus, on a tenu un compte particulier des tentations que le peuple avait eu à soutenir dans le désert. Ce qui le montre, c'est que tous les passages de l'Écriture allégués par Jésus contre Satan sont empruntés à la description, sous forme de résumé, qui est donnée de la traversée des Israélites dans le désert (5 Mos., 6 et 8). L'apôtre Paul (1 Cor., 10, 6 seq.) énumère une suite de particularités de la conduite des Israélites dans le désert, avec les punitions que Dieu leur infligea, et il prémunit les chrétiens contre une pareille conduite, disant, v. 6 et 11, que ces jugements portés contre les anciens l'ont été comme *types*, τύποι, pour ceux qui vivent de son temps, *dans les fins des siècles*, τέλη τῶν

(1) Voyez Wetstein, S. 270; De Wette, *Kritik der mos. Geschichte*, S. 245; le même, dans *Daub's und Creuzer's Studien*, 3, S. 245; v. Bohlen, *Genesis*, S. LXIII f.

αἰώνων, afin que celui qui est debout prenne garde de tomber. Il est difficile d'admettre que ce soit là une opinion privée et purement accidentelle de l'apôtre. Mais ces dures épreuves du peuple conduit par Moïse, de même, au reste, que tout ce qui est de Moïse, paraissent avoir été regardées comme figures des épreuves qui, dans la catastrophe qu'allait amener le Messie, attendaient ses partisans, et, avant tout, le Messie leur chef. Ce dernier se montre ici comme l'anti-type du peuple, attendu qu'il devait surmonter glorieusement toutes les tentations auxquelles le peuple avait succombé.

Le peuple d'Israël avait été éprouvé particulièrement par la faim dans le désert; de la sorte, la première tentation du Messie se trouvait déterminée d'avance (1). De même aussi, parmi les différentes tentations auxquelles les rabbins racontent qu'Abraham fut exposé, la faim figure généralement (2). Si Satan invite Jésus, dans les termes que nous lisons chez les évangélistes, à se procurer arbitrairement la satisfaction de sa faim au lieu de l'attendre de Dieu avec confiance, il ne faut pas s'en étonner; car, outre l'idée fournie par la nature pierreuse du désert, on se rappellera combien il était ordinaire, pour exprimer qu'un objet manquant était impossible à remplacer, de dire : que les pierres le produisent (Matth., 3, 9; comparez Luc, 19, 40), et combien la pierre et le pain formaient, dans le langage, une opposition habituelle (Matth., 7, 9). Ce que Jésus répond à cette suggestion appartient au même contexte d'après lequel paraît formée toute la première tentation; car Jésus donne ici à Satan pour réponse ce que, d'après 5 Mos., 8, 3, le peuple d'Israël avait dû apprendre par la tentation de la faim, tentation qu'il ne supporta pas et qui l'in-

(1) 5 Mos. 8, 3 (continuation de ce qui est cité, p. 460, note 1) : Et il te fit souffrir, et il t'affama, καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε, κ. τ. λ.

(2) Voyez Fabricius, *Cod. pseudepigr. V. T.*, p. 398 seq.

duisit à murmurer, à savoir : *que l'homme ne vivra pas seulement de pain*, ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, κτλ.

Mais une tentation ne suffisait pas. Pour Abraham, les rabbins en comptaient dix; c'était trop pour une exposition dramatique comme celle que nous avons dans les évangiles, et, dans les nombres inférieurs, aucun ne se présentait plus facilement que le nombre sacré de trois. Trois fois, dans l'angoisse de son âme, Jésus, à Gethsemane, s'arracha à ses disciples (Matth., 26); trois fois Pierre renia son maître (*ibid.*), et trois fois Jésus mit en question l'amour que Pierre lui portait (Joh., 21). Dans le passage rabbinique où le diable tente personnellement Abraham, le patriarche engagea avec lui trois luttes, et cette scène est analogue à celle des Évangiles par la manière dont les deux parties s'attaquent et se défendent avec des passages de l'Ancien Testament (1).

La seconde tentation (d'après Matthieu) n'était pas déterminée, comme la première, par l'enchaînement avec ce qui précède; elle apparaît donc brusquement, et le choix en peut sembler fortuit et arbitraire. Cela est vrai peut-être pour la forme; mais pour le fond, l'enchaînement existe,

(1) Dans Gemara Sanhedrin, après ce qui a été cité, p. 459, note 2, on lit le colloque suivant entre Abraham et Satan :

1. Satanas: Annon tentare te (Deum) in tali re ægre feras? Ecce erudiebas multos... labantem erigebant verba tua... quum nunc advenit ad te (Deus taliter te tentans), nonne ægre ferres? (Job., 4, 2-5.)

Cui respondit Abraham : Ego in integritate mea ambulo (Ps. 26, 11).

2. Satanas : Annon timor tuus, spes tua (Job. 4, 6)?

Abraham : Recordare quæso, quis est insons, qui perierit (v. 7)?

3. Quare, cum videret Satanas se nihil proficere, nec Abraham sibi obedire, dixit ad illum : Et ad me verbum furtim allatum est (v. 12), audivi... pecus futurum esse pro holocausto (Gen. 22, 7), non autem Isaacum.

Cui respondit Abraham : Hæc est pœna mendacis, ut etiam cum vera loquitur, fides ei non habeatur.

Je suis bien loin de soutenir que cette exposition rabbinique ait été le type de notre histoire de la tentation; mais, comme, d'un autre côté, on ne peut pas plus prouver que de pareilles expositions aient été des imitations des récits du Nouveau Testament, la formation, supposée indépendante, de narrations si analogues montre avec une précision suffisante combien elles ont pu facilement naître des prémisses une fois données.

puisqu'elle est empruntée à la conduite du peuple juif dans le désert. Le peuple (5 Mos., 6, 16) avait reçu l'avis de ne plus tenter Dieu comme il l'avait tenté à Massa, avis qui (1 Cor., 10, 9) est donné aussi aux membres de la nouvelle alliance, mais avec une allusion plus directe à 4 Mos., 21, 4 seq. et avec un rapport au Christ. Ainsi, ce grave péché, auquel l'ancien peuple de Dieu avait succombé, le Messie devait aussi être excité à le commettre, afin de réparer l'infraction du peuple par sa victoire sur cette tentation. Or la conduite du peuple, caractérisée par l'expression *tenter le Seigneur*, ἐκπειράζειν Κύριον, avait été occasionnée par un manque d'eau, et c'était par le murmure qu'il avait tenté Dieu. Cela ne parut pas à la légende postérieure répondre complétement à l'expression; on chercha quelque chose de plus convenable, et de ce point de vue rien n'allait mieux au but que ce que nous lisons dans notre histoire de la tentation; car que pourrons-nous proprement appeler *tenter Dieu*, si ce n'est compter sur son secours extraordinaire dans un acte aussi extravagant que celui qui est suggéré à Jésus par Satan dans la deuxième tentation? Ce n'est pas non plus arbitrairement qu'a été choisi le saut du haut du Temple comme exemple d'une pareille témérité; il y a en effet, Psaume 91, 11 seq., un passage qui a pu être regardé par l'auteur de ce trait de la légende comme une suggestion d'une action aussi folle, et qui est mis ici dans la bouche de Satan; ce passage dit que celui qui est sous la protection de Jéhovah (et ce protégé est le Messie) sera porté sur les mains des anges, afin que son pied ne se heurte contre aucune pierre. *Porter sur les mains*, αἴρειν ἐπὶ χειρῶν, pour éviter une *chute*, προσκόπτειν, cela paraissait indiquer une chute de haut, et pouvait faire penser que le Messie, protégé de Dieu, avait le pouvoir de se précipiter d'une grande hauteur sans se blesser. De quelle hauteur? A cet égard, puisqu'il s'agissait du Messie, aucun doute n'était possible :

à l'homme pieux, et par conséquent au Messie, chef de toutes les âmes pieuses, est accordé, d'après Ps. 15, 1 seq., 24, 3 seq., le privilége spécial de pouvoir aller sur la montagne sainte de Jéhovah et de s'arrêter dans l'enceinte consacrée. Avec une manière de conclure aussi téméraire que celle qui déduisit du psaume cité la seconde tentation, le faîte du Temple put être considéré comme le lieu élevé d'où le Messie avait la possibilité de se laisser tomber sans en éprouver de mal.

La troisième tentation que Jésus subit, celle de l'adoration du diable, paraît ne pas se présenter parmi les tentations de l'ancien peuple de Dieu. Mais une des séductions les plus périlleuses auxquelles les Israélites avaient succombé dans le désert, est la séduction de l'idolâtrie, et l'apôtre Paul (1 Cor., 10, 7) la cite parmi les types qui doivent servir aux Chrétiens. Non seulement cette séduction, dans un passage cité plus haut (1), est attribuée à la suggestion du diable, mais encore, dans les idées postérieures des Juifs, l'idolâtrie était devenue justement l'adoration du diable (Baruch, 4, 7; 1 Cor., 10, 20). Maintenant comment le Messie devait-il être tenté à l'adoration du diable? On se représentait le Messie comme celui qui, roi du peuple juif, était destiné en même temps à devenir le maître des autres nations, et Satan comme le souverain des Païens, lequel devait être vaincu par le Messie (2). La domination du monde, que, d'après l'opinion christianisée du temps, le Messie avait à conquérir par de longs efforts, en partie douloureux, lui était offerte à bon marché par Satan s'il voulait lui payer le tribut de l'adoration. A cette tentation, Jésus répond par la maxime qu'il faut servir Dieu seul, maxime qui avait été inculquée (5 Mos., 6, 13) aux

(1) P. 457, note 2.

(2) Bertholdt, *Christolog. Judæorum Jesu ætate*, § 36, notes 1 et 2; Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 169 seq.

Israélites relativement à leur transgression, et ainsi il le renvoie vaincu.

Matthieu et Marc terminent le récit de la tentation, en disant que des anges s'approchèrent de Jésus et le rafraîchirent par des aliments après le long jeûne et les tentations fatigantes; cette addition a son type en partie dans l'ange qui, d'après 1 Reg., 19, 5, 6, avait apporté de la nourriture à Élie avant, comme ici au Messie après, le jeûne de quarante jours; en partie aussi dans la manne qui apaisa la faim du peuple dans le désert et fut appelé *pain des anges*, ἄρτος ἀγγέλων (Ps. 78, 25; LXX; comparez Sap., 16, 20) (1).

(1) Comparez aussi, avec l'exposition précédente, celles de Schmitdt, de Fritzsche, d'Usteri, avec lesquelles elle est dans un parfait accord, et qui sont rapportées p. 422, note 1, et de De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 41 seq.

TROISIÈME CHAPITRE.

THÉATRE ET CHRONOLOGIE DE LA VIE PUBLIQUE DE JÉSUS.

§ LVI.

Divergence entre les synoptiques et Jean sur le théâtre ordinaire du ministère de Jésus.

D'après les synoptiques, Jésus, né, à la vérité, à Bethléem en Judée, mais élevé à Nazareth en Galilée, n'avait quitté cette dernière province que dans le court intervalle écoulé depuis son baptême jusqu'à l'arrestation de Jean-Baptiste ; après ce dernier événement, il y retourna aussitôt, et, enseignant, guérissant, appelant des disciples, il commença son ministère, de telle sorte que, tout en parcourant la Galilée entière, il garda, pour centre de ses travaux, Capharnaüm sur le bord nord-ouest du lac de Galilée, au lieu de Nazareth, qui avait été jusqu'alors sa résidence (Matth., 4, 12—25, et passages parallèles). A partir de là, Marc et Luc ont des particularités qui ne sont pas dans Matthieu, et ce qu'ils ont de commun avec lui est en partie distribué dans un autre ordre. Cependant ils ne diffèrent pas de lui relativement au cercle géographique qu'ils font décrire à Jésus ; par conséquent, l'exposition de Matthieu peut ici, sans difficulté, servir de base. D'abord, suivant lui, les événements se passent en Galilée et en partie à Capharnaüm même, jusqu'à 8, 18, où Jésus traverse le lac de Galilée ; mais à peine est-il arrivé au bord oriental qu'il revient à Capharnaüm (9, 1). Ici prend place une série de scènes rattachées l'une à l'autre par de courtes transitions, telles que *partant de là*, παράγων ἐκεῖθεν (9, 9. 27), *alors*, τότε

(v. 14), *pendant qu'il parlait ainsi*, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος (v. 18), etc., transitions qui n'indiquent pas un déplacement considérable, c'est-à-dire un changement de province, que l'auteur a coutume de désigner avec beaucoup plus de soin. L'expression *Jésus parcourut toutes les villes... enseignant dans leurs synagogues*, περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας... διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν (9, 35), n'est évidemment qu'une répétition de la phrase *et Jésus parcourut toute la Galilée enseignant dans leurs synagogues*, καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν ὁ Ἰησοῦς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν (4, 23), par conséquent il ne s'agit que d'excursions dans la Galilée. Le message de Jean-Baptiste (chapitre 11) est reçu par Jésus, probablement aussi en Galilée; c'est du moins ce que paraît penser le narrateur, puisqu'à cette occasion il rapporte que Jésus exhala sa plainte contre les villes galiléennes. Lorsqu'il propose les paraboles (ch. 13), il est sur le bord de la mer de Galilée, sans doute, et, comme il est question de sa *maison*, οἰκία (v. 1), probablement dans le voisinage de Capharnaüm. Après avoir visité Nazareth, sa ville natale (13, 53 seq.), il traverse le lac (14, 13), se rendant, d'après Luc (9, 10), dans la contrée de Bethsaïda (Julias); de là, après la multiplication miraculeuse des pains, il repasse aussitôt sur le bord occidental (14, 34). Il se porte à l'extrémité la plus septentrionale de la terre de Judée, à la frontière de Phénicie (15, 21); bientôt après, il retourne au lac de Galilée (v. 29), il se rend par eau à la rive orientale, dans la contrée de Magdala (v. 39); de là il regagne, au nord, la contrée de Césarée de Philippe (16, 13), dans le voisinage du Liban, parmi les premiers échelons duquel il faut sans doute chercher la montagne de la Transfiguration (17, 1). Après avoir erré encore quelque temps avec ses disciples en Galilée (17, 22), après avoir visité encore une fois Capharnaüm (v. 24), il quitte la Galilée (19, 1) pour, d'après l'expli-

cation la plus vraisemblable (1), se rendre, par la Pérée, en Judée, voyage que, d'après Luc, 9, 52, il paraît avoir fait par la terre de Samarie. Il est (20, 17) en voyage pour Jérusalem, il traverse (v. 29) Jéricho, il se trouve (21, 1) dans le voisinage de Jérusalem, où (v. 10) il entre.

Ainsi, d'après les synoptiques, Jésus, depuis son retour après le baptême jusqu'à son dernier voyage à Jérusalem, ne franchit pas les frontières de la Palestine septentrionale, mais il fait des excursions dans les contrées situées à l'est et à l'ouest du lac de Galilée et du Jourdain supérieur, dans les domaines d'Hérode Antipas et de Philippe, sans jamais toucher ni Samarie au sud (la Judée encore moins), ni surtout le territoire placé immédiatement sous l'administration romaine. Dans l'intérieur de ces limites, c'est, pour préciser la chose davantage, le pays à l'ouest du Jourdain et du lac de Tibériade, par conséquent la Galilée, la province d'Antipas, où Jésus exerce principalement son ministère, car il n'est question que de trois courtes excursions à la rive orientale du lac et de deux excursions à peine plus longues aux frontières septentrionales du pays.

Le théâtre des travaux de Jésus est exposé tout autrement dans le quatrième évangile. Après avoir été baptisé par Jean-Baptiste, il se rend, il est vrai, d'après cet évangile aussi, en Galilée pour la noce de Cana (2, 1) et de là à Capharnaüm (v. 12) ; mais à peine quelques jours se sont-ils écoulés que la fête prochaine de Pâques l'appelle à Jérusalem (v. 13). De Jérusalem il parcourt le pays de Judée (3, 22), d'où, après y avoir exercé pendant quelque temps son ministère (4, 1), il revient, par Samarie, en Galilée (v. 43). Là il opère une cure miraculeuse ; aussitôt après il retourne à Jérusalem pour une nouvelle fête (5, 1), et c'est pendant le séjour qu'il y fit alors que l'évangéliste rapporte une cure, des persécutions et de longs discours de Jésus, jus-

(1) Fritzsche, p. 591.

qu'au moment où il se rend sur le bord oriental du lac de Tibériade (6, 1) et de là à Capharnaüm (v. 17, 59). Après quoi il fait quelques excursions dans la Galilée (7, 1); mais bientôt il quitte cette contrée pour aller à Jérusalem assister à la fête des Tabernacles (v. 2. 10) : et le quatrième évangéliste nous rapporte beaucoup de discours de lui et des variations dans sa position qui appartiennent à ce séjour de Jérusalem (7, 10-10, 21); à ce séjour aussi est immédiatement rattaché le commencement de son rôle public lors de la fête de la dédicace, sans qu'il soit question d'une excursion hors de Jérusalem et de la Judée (10, 22). Ensuite Jésus se retira de nouveau dans la Pérée, où il avait été d'abord avec Jean-Baptiste (10, 40), et il y séjourna pendant quelque temps jusqu'à ce que la mort de Lazare l'appela à Béthanie, près Jérusalem (11, 1 seq.); de là il se retira à Ephraïm, dans le voisinage du désert de Judée (v. 54), jusqu'à l'approche de la fête de Pâques, qui fut la dernière à laquelle il assista (12, 1 seq.).

Ainsi, d'après Jean, Jésus, avant la dernière fête, avait assisté à quatre pâques à Jérusalem, et, en outre, il avait été une fois à Béthanie; il avait exercé son ministère pendant quelque temps dans la Judée, et dans la Samarie aussi, en passant.

Pourquoi, c'est une question qu'on doit se faire, les synoptiques ont-ils tu ces séjours fréquents de Jésus à Jérusalem et dans la Judée? Pourquoi ont-ils représenté les choses comme si Jésus, avant son dernier et fatal voyage à Jérusalem, n'avait pas franchi les limites de la Galilée et de la Pérée? Longtemps on a, dans l'Église, passé sur cette divergence de la narration des synoptiques, et dans ces derniers temps on a même cru pouvoir la nier. Matthieu, a-t-on dit, transporte dès le début la scène en Galilée et à Capharnaüm, et il continue son récit sans parler d'aucun voyage en Judée, si ce n'est le dernier; mais il ne faut pas conclure, ajoute-

t-on, qu'il n'ait pas eu connaissance de travaux antécédents de Jésus en Judée; car, comme, chez cet évangéliste, l'ordre géographique cède complétement le pas au désir de suivre l'ordre des matières, nous ne pouvons pas savoir si plusieurs choses qu'il rapporte dans les premières parties de son livre, sans indication de lieu, ne sont pas arrivées dans les précédents voyages et séjours en Judée, sans qu'il l'ait exprimé, quoiqu'il le sût fort bien (1). Mais ce prétendu sacrifice de l'ordre géographique dans Matthieu n'est, comme on l'a prouvé à fond tout récemment (2), rien de plus qu'une fiction de l'harmonistique. Matthieu donne avec soin, chap. 4, le commencement du séjour presque exclusif de Jésus en Galilée, et, chap. 19, la fin de ce séjour : ainsi ce qui est raconté dans l'intervalle doit être considéré comme s'étant passé en Galilée, à moins que le contraire ne soit marqué; or, Matthieu signale les excursions que Jésus fit, pour peu de temps, au delà du lac de Galilée ou jusqu'à la frontière nord du pays; il n'aurait donc pas omis les voyages et séjours en Judée, voyages qui furent plus importants et séjours dont quelques uns furent plus prolongés que ces excursions, s'il en avait su ou voulu savoir quelque chose. On peut seulement accorder que les désignations les plus spéciales des localités, les indications des lieux et des territoires où Jésus exerça son ministère, se trouvent plus d'une fois négligées dans Matthieu; mais, quand il s'agit de donner des indications plus générales et de nommer les territoires et les provinces de la Palestine dans la circonscription desquelles Jésus se livra à ses travaux, Matthieu prétend à tout autant d'exactitude qu'un autre.

Il faudra donc se décider à accorder qu'en ce passage il y a divergence entre les synoptiques et Jean (3); alors celui qui se croit tenu d'établir la concordance entre les évangiles

(1) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 189 f.

(2) Schneckenburger, *Beiträge*, S. 38 f.; *Ueber den Ursprung u. s. f.*, S. 7 f.

(3) De Wette, *Einleitung in das N. T.*, § 98 u. 106.

doit éviter que cette différence ne devienne une contradiction; ce qui ne sera évité qu'autant qu'on essaiera d'expliquer la discordance, non par des renseignements différents que les évangélistes auraient eus sur le séjour de Jésus, mais par des vues différentes, les renseignements étant supposés les mêmes de part et d'autre. En conséquence, les uns pensent que Matthieu, étant Galiléen, se trouva le plus à portée des affaires de Galilée, et qu'il se borna pour cette raison à rapporter ce qui s'était passé en cette province, bien qu'il sût que Jésus avait prêché à Jérusalem (1). Mais quel est le biographe qui, ayant été lui-même le compagnon de son héros dans différentes provinces, et l'y ayant vu agir, s'en tiendrait cependant à raconter ce qui aurait été opéré dans sa province à lui, biographe? Un esprit provincial aussi étroit ne s'est peut-être jamais rencontré. Aussi d'autres ont-ils préféré croire que Matthieu, écrivant à Jérusalem, n'avait, de tous les discours et actes de Jésus qui lui étaient complétement connus, relevé que ceux de Galilée, parce que ce qui s'était passé dans cette province éloignée était moins su à Jérusalem et avait plutôt besoin d'être raconté que ce qui, s'étant passé dans l'intérieur de Jérusalem et aux environs, était encore dans le souvenir des habitants (2). Mais d'autres ont déjà fait remarquer (3) combien il était peu prouvé que l'évangile de Matthieu n'eût été destiné qu'à des chrétiens de Judée et de Jérusalem; que, cela même étant admis, une indication exacte de ce qui était arrivé dans la patrie des lecteurs aurait pu ne pas paraître superflue; et qu'enfin (argument qui vaut aussi contre l'avant-dernier essai d'explication) Marc et Luc bornent également les excursions de Jésus à la Galilée; or, cela ne peut s'expliquer, car évidemment ils n'écrivaient

(1) Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, a, S. 39.

(2) Guerike, *Beitræge zuo Einleitung in das N. T.*, S. 33; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, S. 303.

(3) Schneckenburger, *Ueber den Ursprung u. s. w.* S. 9.

pas seulement pour la Judée; ils n'étaient pas, non plus, Galiléens, ce dont l'explication ici combattue a argumenté au sujet de Matthieu, et il ne dépendait pas tellement de Matthieu qu'ils n'eussent pu, à l'aide de renseignements propres à eux, franchir la limite qu'il avait tracée. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que ces deux manières de résoudre la contradiction entre Jean et les synoptiques se résolvent à leur tour en une contradiction réciproque; car, si Matthieu a tu ce qui s'est passé sur le théâtre de la Judée, à cause de la proximité de ce théâtre suivant l'une de ces explications, à cause de l'éloignement de ce théâtre suivant l'autre, il en résulte que l'on peut faire indifféremment deux hypothèses contraires pour expliquer une seule et même circonstance, et ce fait prouve que ni l'une ni l'autre ne remplissent la condition.

Pour concilier la divergence, il ne suffit donc pas de prendre en considération la position locale des auteurs; il faut remonter plus haut, et faire entrer en ligne de compte l'esprit et le but des écrits évangéliques. De ce point de vue, on a établi la proposition suivante : Ce qui constitue, relativement au contenu, la différence entre l'évangile de Jean et les évangiles des synoptiques, est aussi ce qui en constitue la divergence, relativement à l'étendue de la circonscription de l'action de Jésus : c'est-à-dire les discours tenus à Jérusalem par Jésus, discours que Jean nous rapporte, exigèrent, pour être compris, un plus haut développement du christianisme qu'aux premiers temps apostoliques; en conséquence, ce qui se passa à Jérusalem resta exclu de la tradition évangélique primitive, dont les synoptiques furent les organes; et cela ne fut repris que par Jean, qui écrivit plus tard et à une époque où ce développement s'était en partie accompli (1). Mais cet essai de solution ne suffit pas non

(1) Kern, Sur l'origine de l'évangile de Matthieu, dans : *Tübinger Zeitschrift*, 1834, 2tes Heft., S. 198 ff. Comparez Hug, *Einleit. in d. N. T.*, 2, S. 205 ff. (3te Ausg.)

plus : comment la doctrine vulgaire et la doctrine plus profonde se seraient-elles tellement partagées dans l'enseignement de Jésus, que la première n'eût été professée qu'en Galilée, et que la seconde, à la seule exception de l'âpre discours dans la synagogue de Capharnaüm, eût été le privilége exclusif de Jérusalem ? On pourrait dire : à Jérusalem, Jésus avait un public plus cultivé, qui était plus en état de le comprendre. Mais il est impossible que les Galiléens l'eussent compris plus mal que ne le firent généralement les Juifs d'après les récits de Jean ; et comme ce fut dans la Galilée que Jésus, en société avec ses apôtres, eut le plus de tranquillité, on devrait conjecturer que là aussi fut le siége de son enseignement plus profond. En outre, les synoptiques rapportent une riche moisson de discours universellement intelligibles prononcés pendant le dernier séjour de Jésus à Jérusalem ; de tels discours ne peuvent pas avoir manqué complétement dans les voyages précédents ; il faudrait donc que les entretiens de Jésus pendant ses résidences antérieures se fussent élevés plus haut que pendant sa dernière résidence, ce dont il n'est pas possible de trouver une raison. Mais admettons même que tous les discours antérieurs de Jésus en Judée et à Jérusalem eussent été trop élevés pour le but que se proposait la première tradition apostolique ; toujours est-il qu'il restait à raconter des faits qui s'y étaient passés, tels que la guérison de l'homme malade depuis trente-huit ans, de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, faits qui, en raison de l'importance qu'ils eurent de tout temps pour l'annonciation du christianisme, devaient presque contraindre les synoptiques à faire mention des premières résidences de Jésus à Jérusalem, pendant lesquelles ils s'accomplirent.

En conséquence, il est impossible d'expliquer comment les synoptiques, s'ils ont connu les voyages antérieurs de Jésus à Jérusalem, n'en ont pas parlé ; et l'on doit dire :

Si Jean a raison, les trois premiers évangélistes ignorent complétement une partie essentielle des premiers travaux de Jésus; s'ils ont raison, l'auteur du quatrième évangile ou la légende, en cas qu'il en ait suivi une, a, pour le moins, placé une grande partie du ministère de Jésus dans une localité qui n'est pas le lieu véritable où ce ministère a été exercé.

Je dis pour le moins; car, en y regardant de plus près, on voit que Jean et les synoptiques ne se comportent pas seulement comme si ceux-ci ne savaient pas quelque chose que celui-là raconte; mais leur différence est telle qu'ils partent de données positivement opposées. Les synoptiques et particulièrement Matthieu, quand Jésus quitte la Galilée, où il s'était fixé après l'arrestation de Jean-Baptiste, manquent rarement d'en donner un motif spécial : soit qu'il veuille se dérober, en traversant le lac, à la foule de peuple qui le presse (Matth., 8, 18); soit que, pour tromper les poursuites d'Hérode, il se retire dans le désert situé au delà (14, 13); soit qu'il s'échappe dans la contrée de Tyr et de Sidon à cause de l'ombrage que les docteurs de la loi prennent de ses discours (15, 21). Par contre-partie, nous trouvons ordinairement que Jean donne un motif particulier quand il arrive à Jésus de quitter la Judée et de se retirer en Galilée. Quand même on ne voudrait pas soutenir que son premier voyage dans cette province n'a pour motif apparent que l'invitation d'assister aux noces de Cana, toujours est-il que le retour de Jésus en Galilée, après la première pâque qu'il passa à Jérusalem depuis son début public, est motivé par la dangereuse attention que le nombre croissant de ses partisans avait excitée parmi les Pharisiens (4, 1 seq.); après la seconde pâque visitée par lui, sa retraite dans la contrée à l'est du lac de Tibériade (6, 1) doit aussi être attribuée *aux recherches que faisaient les Juifs pour le tuer*, ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (5, 18), puisque, immédiatement après, l'évangéliste ajoute que Jésus se ren-

dit en Galilée à cause du danger auquel les poursuites de ses ennemis l'exposaient s'il restait davantage en Judée (7, 1). Les mois qui séparent la fête des Tabernacles de la fête de la Dédicace (10, 22) semblent avoir été passés par Jésus dans la capitale (1), aucune circonstance défavorable ne l'obligeant cette fois à s'éloigner; d'autre côté, les excursions dans la Pérée (10, 40) et à Éphraïm (11, 54) se présentent comme des absences auxquelles Jésus n'a été contraint que par les poursuites de ses ennemis.

Ainsi la dissidence qui existe entre Matthieu et Luc au sujet du lieu de la résidence originaire des parents de Jésus, a ici son analogie complète dans la dissidence qui existe entre les trois premiers évangélistes et le quatrième au sujet des lieux qui furent véritablement le théâtre des travaux de Jésus. Matthieu supposait que Bethléem avait été le domicile primitif, et que Nazareth n'avait été qu'un domicile temporaire, où des circonstances fortuites avaient conduit les parents de Jésus; Luc, au contraire, mettait Nazareth en place de Bethléem, et *vice versa*. De même ici, toute la narration des synoptiques part de l'idée que la Galilée a été le domaine propre du ministère de Jésus avant son dernier voyage, et qu'il n'a quitté parfois cette province que par des causes particulières et pour peu de temps; celle de Jean, au contraire, part de la supposition que Jésus aurait toujours prêché dans la Judée et à Jérusalem, si la prudence ne lui eût conseillé parfois de se retirer dans les provinces plus éloignées (2).

De ces deux suppositions une seule peut être vraie. Avant d'avoir reconnu la dissidence, on lisait Jean comme s'il était conforme aux synoptiques; depuis qu'elle est reconnue, on a toujours décidé en faveur du quatrième évangéliste. Les nouveaux critiques, parmi les motifs de douter de l'authen-

(1) C'est ce que pense Tholuck. *Comm. zum Evang. Joh.* S. 207 (5te Aufl.).

(2) Comparez Lücke, l. c., S. 546.

ticité de l'évangile de Matthieu, portent justement en ligne de compte la fausse idée qu'il donne des travaux de Jésus en les limitant à la Galilée (1); et cette habitude est si forte que même l'auteur des *Probabilien* n'a pas fait valoir cette dissidence au désavantage du quatrième évangile. Pour que cette décision soit motivée, il faut qu'elle repose sur un examen soigneux de la question suivante : Laquelle des deux narrations inconciliables est la plus appuyée par des raisons extrinsèques, et la plus vraisemblable d'après des raisons intrinsèques? Or, d'après l'Introduction, les raisons extrinsèques, qui consistent dans les témoignages relatifs à l'authenticité des évangiles respectifs, et de l'évangile de Matthieu en particulier du côté des synoptiques, se balancent assez exactement, c'est-à-dire qu'elles ne décident rien d'aucun côté, mais qu'elles laissent la décision aux raisons intrinsèques. Pour ces dernières il faut examiner la question suivante : Y a-t-il plus de vraisemblance à admettre que, bien que Jésus eût été plusieurs fois à Jérusalem et dans la Judée dès avant son dernier voyage, néanmoins toute trace s'en perdît dans le lieu et dans la contrée où les évangiles synoptiques se créèrent, qu'il n'y a de vraisemblance à admettre que, sans que Jésus, avant son dernier voyage, fût jamais venu en Judée exercer son ministère, la légende de plusieurs voyages pareils se soit formée dans le lieu et jusqu'au temps de la rédaction du quatrième évangile?

Les critiques dont il a été question essaient de démontrer la possibilité du premier cas de la manière suivante. Le premier évangile, disent-ils (2), et plus ou moins les deux évangiles intermédiaires, renferment la tradition sur la vie de Jésus telle qu'elle s'était formée en Galilée, mais il ne subsistait guère dans cette province que le souvenir de ce

(1) De Wette, *Einleitung in das N. T.*, § 98; Credner, *Einl.* 1, S. 96; Schneckenburger, *Ueber den Ursprung u. s. f.*, S. 7; *Beitræge u. s. f.*, S. 38 ff.

(2) Schneckenburger, *Beitræge*, S. 39 f. Comparez Gabler, Mémoire sur la résurrection de Lazare, dans son *Journal für auserlesene theol. Literatur*, 3, 2.

que Jésus y avait fait et dit; de ce qui s'était passé hors de la Galilée, on ne connaissait que les choses les plus importantes, la naissance, la consécration, et surtout le dernier voyage de Jésus, où il trouva la mort; le reste, et particulièrement les voyages antérieurs pour assister aux fêtes, ou bien étaient demeurés ignorés, ou bien étaient tombés de bonne heure dans l'oubli; de sorte que les notions qui avaient pu transpirer sur l'un ou l'autre des séjours antérieurs de Jésus à Jérusalem pendant les fêtes, furent attribuées au dernier séjour, parce qu'on ne connaissait que celui-là.

Mais le même Jean, auquel, du reste, ces théologiens accordent une confiance implicite, rapporte expressément (4, 45) que les Galiléens avaient assisté à la première fête de Pâques, visitée par Jésus après son baptême (et sans doute aussi aux autres); et ils y assistèrent, ce semble, en grand nombre, puisque Jésus trouva un accueil favorable en Galilée, justement à cause de ses œuvres, dont ils avaient été témoins à Jérusalem. Si l'on ajoute que la plupart des disciples de Jésus qui l'accompagnèrent dans les premiers voyages aux fêtes étaient Galiléens (voyez, par exemple, Joh., 4, 22; 9, 2), alors on ne conçoit plus que, dès le commencement, des renseignements sur les travaux antécédents de Jésus à Jérusalem ne soient pas parvenus en Galilée. Une fois arrivés dans cette province, auront-ils pu s'y oublier par l'effet du temps? La vérité est que la tradition a une force d'absorption et d'assimilation; comme le dernier voyage de Jésus était particulièrement remarquable, les voyages plus anciens purent s'y fondre peu à peu. Mais la légende a aussi un autre penchant, et qui est son penchant prédominant, c'est d'embellir. On pourrait, il est vrai, en arguer ici et dire : C'est pour glorifier la province où la tradition synoptique s'est formée que les travaux antérieurs de Jésus ont été complétement enfermés dans les limites de la Galilée.

Mais la légende synoptique ne prétendait nullement glorifier la Galilée, sur laquelle on y trouve de très durs jugements; c'est Jésus qu'elle veut glorifier; et il sera d'autant plus grand qu'il aura été moins confiné dès le début dans le coin de terre galiléen, qu'il se sera plus souvent montré sur le brillant théâtre de la capitale, surtout à des époques où, comme aux fêtes de Pâques, il y rencontrait une multitude de spectateurs et d'auditeurs de tous les pays. Quand bien même, historiquement, Jésus n'aurait fait qu'un seul voyage à Jérusalem, la légende pouvait être tentée peu à peu de lui en faire faire plusieurs; car elle partait de cet argument : Comment une aussi grande lumière qu'était Jésus sera-t-elle demeurée si longtemps sous le boisseau, et comment n'aura-t-elle pas été placée de bonne heure et souvent sur le brillant fanal (Matth. 5, 15) que lui offrait Jérusalem? Aux adversaires qui ont objecté, ce que disaient déjà les *frères* incrédules de *Jésus*, ἀδελφοὶ Ἰησοῦ (Joh. 7, 3. 4), que celui qui a la conscience de pouvoir accomplir quelque œuvre juste ne se cache pas, mais qu'il cherche la publicité, pour que l'on reconnaisse ses services; à ces adversaires on a cru ne pas pouvoir mieux répondre qu'en tournant la chose de la manière suivante : La vérité est que, de bonne heure, Jésus chercha cette publicité, et qu'il se fit reconnaître dans un cercle étendu; de là on put sans peine en venir peu à peu à s'imaginer que la Judée, et non la Galilée, avait été, à proprement parler, la résidence de Jésus; opinion que nous trouvons aujourd'hui faisant le fond du récit du quatrième évangile.

A considérer ainsi la chose du point de vue de la formation possible d'une légende, la balance penche du côté des synoptiques. Mais le résultat restera-t-il le même, si nous remontons aux relations et aux desseins de Jésus, et si, de ce côté aussi, nous posons la seconde question : Lequel est le plus vraisemblable que Jésus, pendant sa vie publique,

ait été plusieurs fois, ou ait été seulement une fois, dans la Judée et à Jérusalem ?

Ici se présente une difficulté : Si on supprime plusieurs voyages pour les fêtes, on supprime aussi un moyen principal d'expliquer le développement intellectuel de Jésus ; mais cette difficulté n'est pas difficile à lever ; car, d'un côté, pour expliquer ce développement, il ne suffit pas d'admettre plusieurs voyages aux fêtes ; et comme c'est toujours dans les dispositions intérieures qu'il faut chercher le mobile le plus efficace, nous ne saurons jamais si à un esprit comme celui de Jésus, la Galilée ne fournissait pas des aliments suffisants pour qu'il se formât ; et de l'autre côté, si nous suivons les synoptiques, nous ne supprimons que les voyages pour les fêtes que Jésus est supposé avoir faits après son début public ; de sorte que, précédemment et sans avoir encore commencé son ministère, il aurait pu avoir assisté plusieurs fois aux fêtes. On a prétendu ne pas pouvoir comprendre que Jésus, après être entré dans l'exercice de son ministère, se fût confiné pendant aussi longtemps en Galilée, au lieu de se transporter en Judée à Jérusalem, théâtre bien plus convenable à cause du public plus nombreux et plus cultivé qu'il y devait trouver ; mais depuis longtemps on a reconnu que dans la Galilée, moins dépendante de la domination du sacerdoce et du pharisaïsme, au milieu d'une population simple et énergique, Jésus devait avoir plus d'accès. Ce put être pour lui un motif d'attendre qu'il y eût pris un pied solide par des travaux prolongés, avant de se tourner du côté de Jérusalem, qui, étant le centre du gouvernement sacerdotal et pharisien, devait lui opposer une plus forte résistance.

La difficulté est plus sérieuse, si l'on confronte la narration des synoptiques avec la loi mosaïque et la coutume juive. La loi prescrivait rigoureusement à tout Israélite de paraître annuellement devant Jéhovah aux trois fêtes prin-

cipales (2 Mos., 23, 14 seq.); et, en raison du respect que Jésus professait pour les institutions mosaïques (Matth., 5, 17 seq.), on ne suppose pas sans peine que, durant tout le temps de son rôle public, il n'ait visité les fêtes qu'une fois (1). Cependant l'évangile de Matthieu, qui raconte ainsi la chose, quel que soit le jugement que nous portions sur le temps et le lieu de sa rédaction, a été certai nement composé dans un cercle judéo-chrétien où l'on connaissait très bien ce que la loi exigeait d'un pieux Israélite, et où l'on devait savoir qu'on mettait Jésus en opposition avec la loi, durant le cours de son rôle public prolongé pendant plusieurs années, on ne rapportait qu'un voyage pour les fêtes, et si, dans le cas où les synoptiques ne supposeraient qu'un an de durée au ministère de Jésus, ce dont il sera question plus bas, on le faisait assister à Pâques seulement et omettre les deux autres fêtes. Ainsi, un cercle encore si voisin de la coutume juive ne trouvait rien de choquant à admettre que, pendant sa prédication, Jésus eût négligé toutes les fêtes, excepté une; on doit donc se demander si une telle autorité ne lève pas tous les doutes suscités à cet égard; et même, d'après la narration de Jean (6, 4), Jésus a manqué à visiter au moins une fête de Pâques célébrée pendant sa vie publique.

Mais un point est défavorable pour les synoptiques : comment Jésus, lors de son dernier séjour à Jérusalem, a-t-il pu, pendant la courte durée de la fête, se mettre en hostilité assez décidée avec le parti dominant de la capitale, pour que son arrestation et son exécution fussent ordonnées? Cela paraît inexplicable, si l'on repousse les dires de Jean, qui raconte que ces hostilités s'étaient engagées et peu à peu étendues lors des résidences antérieures et répétées de Jésus à Jérusalem (2). On a répondu que des

(1) Comparez Hug, *Einleit. in das N. T.*, 2, S. 210.

(2) Hug, l. c., S. 211 f.

docteurs de la loi et des pharisiens étaient attachés aux synagogues galiléennes (Matth., 9, 3; 12, 14); que ceux qui habitaient la capitale avaient la coutume de faire des tournées dans les provinces (Matth., 15, 1); qu'ainsi il existait un lien hiérarchique au moyen duquel on pouvait avoir juré à Jérusalem la mort de Jésus, longtemps avant qu'il y fût venu exercer publiquement son ministère. Mais, dans les synoptiques mêmes, il y a un passage où, contre leur propre supposition, ils font allusion à un séjour répété de Jésus à Jérusalem; c'est la phrase : *Jérusalem, Jérusalem... combien de fois j'ai voulu réunir tes enfants... et vous n'avez pas voulu*, Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ..... ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου..... καὶ οὐκ ἠθελήσατε. Ces paroles, que Luc met dans la bouche de Jésus avant qu'il eût même visité une seule fois Jérusalem depuis le commencement de sa vie publique (13, 34), n'ont aucun sens dans cet évangéliste; et chez Matthieu même, où elles sont mieux placées (23, 37), on ne voit pas comment Jésus, après une seule résidence de quelques jours, a pu en appeler à de fréquentes tentatives faites par lui pour gagner à sa cause les habitants de Jérusalem. Il semble que, pour trouver cette exclamation convenable, il faut admettre une série de séjours antécédents à Jérusalem, comme le quatrième évangile les indique. Les étroites liaisons de Jésus avec le conseiller hiérosolomitain Joseph d'Arimathie (Matth., 27, 57, et passages parallèles), et avec la famille de Béthanie (Luc, 10, 38 seq.; Joh., 11 et 12), conduisent à la même opinion (1). Il ne resterait plus d'autre expédient que de sacrifier ce qui, dans la narration des synoptiques, limite à quelques jours le séjour décisif de Jésus à Jérusalem, et de supposer qu'il fit une résidence plus prolongée dans la capitale (2). Cela entraînerait à admettre

(1) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1. 3, S. 7; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, S. 303; Neander, L. J. Chr. S. 383.

(2) (Weisse) *Blætter für literar. Unterhaltung*, 1836, N° 62, S. 279, Anm.

que Jésus se rendit dans la capitale ennemie assez longtemps avant la fête, par conséquent sans la masse de ses adhérents galiléens; ce qui est beaucoup plus invraisemblable que la supposition de plusieurs voyages aux fêtes. De plus, Luc agglomère dans un seul voyage, qui est le dernier de Jésus, une foule d'événements et de discours qui semblent devoir être partagés entre les différents séjours que Jésus fit antérieurement à Jérusalem. Ainsi on ne peut refuser au quatrième évangile de présenter, pour ce point, les choses en meilleur ordre.

Alors, pour expliquer le silence des synoptiques, il faut supposer que, dans la première tradition orale, les discours et les événements particuliers ne reçurent pas d'autre indication que celle-ci : tel ou tel discours a été prononcé, tel ou tel événement est arrivé en Galilée pendant le voyage à Jérusalem; mais les détails plus précis ne furent pas transmis; par exemple, pendant lequel des séjours dans la capitale tel fait a-t-il eu lieu? etc. Plus le temps s'écoula, moins on eut de moyens pour introduire secondairement ces distinctions; et l'on finit par jeter en bloc toute la matière évangélique dans trois grandes divisions : résidence en Galilée, voyage, séjour à Jérusalem (1).

§ LVII.

Résidence de Jésus à Capharnaüm.

Pendant le temps que Jésus passa en Judée, la capitale et ses environs étaient naturellement indiqués comme le théâtre principal de ses travaux; de même on pourrait croire que sa ville natale, Nazareth, aurait dû lui servir de résidence pendant son séjour en Galilée. Au lieu de cela, nous le trouvons, quand il n'est pas en voyage, établi à Capharnaüm. Les synoptiques désignent ce lieu comme *la ville propre*,

(1) Credner, *Einleitung in das N. T.*, 1, S. 197 f.

ἰδία πόλις de Jésus (Matth., 9, 1; comparez Marc, 2, 1); là était, d'après eux, *la maison*, οἶκος, où il se tenait habituellement (Marc, 2, 1; 3, 20; Matth. 13, 1. 36), et qui était peut-être la maison de Pierre (Marc 1, 29; Matth. 8, 14. 17, 25; Luc 4, 38). Dans le quatrième évangile, qui ne montre Jésus en Galilée que d'une manière très passagère, ce n'est plus à Capharnaüm qu'est placé le domicile de Jésus; et Cana paraît être plutôt le lieu avec lequel il avait le plus de relation. Après son baptême, c'est là qu'il vient d'abord (2, 1), et, cette fois, par une occasion spéciale; ensuite il s'arrête quelque temps seulement à Capharnaüm (v. 12); étant revenu de son premier voyage à la fête, c'est de nouveau à Cana qu'il se rend; et même une cure qu'il opère, d'après les synoptiques, à Capharnaüm, est, suivant le quatrième évangile (4, 46 seq.), opérée, en effet, dans cette dernière ville, mais sans qu'il quitte Cana. Nous le retrouvons encore une fois dans la synagogue de Capharnaüm (6, 59). Les principaux disciples sont, non pas de Capharnaüm, comme le disent les synoptiques, mais ils sont, d'après le quatrième évangile, les uns de Cana (21, 2), les autres de Bethsaïda (1, 45). Ce dernier lieu est au reste, avec Chorazin, mentionné aussi par les synoptiques comme un de ceux où Jésus a été le plus actif (Matth. 11, 21; Luc 10, 13).

Comment se fit-il que Jésus prit justement Capharnaüm pour centre de son séjour en Galilée? Marc n'en rend pas raison; mais il raconte, sans plus ample détail, que Jésus, après être revenu en Galilée, et après avoir appelé à lui les deux couples de frères pêcheurs, se rendit à Capharnaüm (1, 21). Matthieu (4, 13 seq.) donne pour motif qu'une prophétie de l'Ancien Testament avait dû être accomplie par là (Isaïe, 8, 23; 9, 1); motif dogmatique qui ne prouve rien dans le domaine historique. Luc croit en avoir trouvé la raison; et cette raison vaut la peine d'être écoutée. D'a-

près lui, Jésus ne se fixe pas à Capharnaüm aussitôt après être revenu du baptême, mais il fait d'abord, à Nazareth, une tentative dont l'insuccès le décide à se tourner du côté de Capharnaüm. Luc nous raconte de la façon la plus dramatique comment Jésus, le jour du Sabbat, se présenta dans la synagogue de Nazareth, et expliqua un passage des prophètes d'une manière qui excita l'admiration générale, mais qui provoqua aussitôt des réflexions méchantes sur la situation gênée de sa famille. Les Nazaréens étant mécontents que Jésus ne fît pas chez eux des miracles comme à Capharnaüm, il leur rappelle le peu d'estime que tout prophète rencontre justement dans sa patrie, et il les menace, par des exemples pris à l'Ancien Testament, du retrait des bienfaits divins, qui seront accordés à des étrangers. Irrités de ce langage, ils le conduisent sur le penchant de la montagne pour le précipiter, mais il passe au milieu d'eux sans recevoir aucun mal (4, 16-30).

Les deux autres synoptiques connaissent aussi un voyage de Jésus à Nazareth ; mais ils le mettent beaucoup plus tard, c'est-à-dire à l'époque où depuis longtemps Jésus exerçait son ministère dans la Galilée et résidait en particulier à Capharnaüm (Matth. 13, 54, seq. ; Marc 6, 1, seq.). Pour accorder les deux narrations, on avait coutume de dire (1) que Jésus, bien qu'il eût été reçu la première fois aussi mal que Luc le raconte, voulut encore essayer plus tard si son absence prolongée et la gloire qu'il s'était acquise depuis lors, n'avaient pas changé le jugement des Nazaréens, qui était un jugement de petite ville ; essai qui ne réussit pas mieux que le précédent. Mais les deux scènes se ressemblent trop pour qu'il soit facile d'en empêcher la fusion. Des deux côtés, l'enseignement de Jésus dans la synagogue, enseignement qui est seulement décrit avec plus de détail dans Luc, cause la même impres-

(1) C'est ce que fait Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, b, S. 403.

sion, à savoir, que les Nazaréens ne peuvent concevoir une telle sagesse dans le fils du charpentier Joseph; des deux côtés, Jésus s'abstient de faire des miracles, les deux premiers évangélistes en relèvent davantage la cause, c'est-à-dire l'incrédulité des Nazaréens, le troisième relève davantage le mauvais effet que les miracles produisent sur eux; des deux côtés enfin Jésus exprime comme un résultat de l'expérience : que le prophète est le moins estimé dans son propre pays; à quoi, dans Luc, il rattache de plus amples discours qui excitent les Nazaréens à des violences dont les deux autres narrateurs ne font pas mention. Ce qu'il y a de plus décisif, c'est qu'aucun des deux récits ne souffre que l'un passe avant l'autre; tous deux ont la prétention d'être relatifs à la première aventure de ce genre; car, dans les deux, s'exprime le premier étonnement des compatriotes de Jésus sur ses dons intellectuels qui se manifestent subitement, et qu'ils ne savent comment accorder aussitôt avec sa situation connue. La première supposition qui semblerait admissible, c'est que la scène décrite par Luc a précédé celle que racontent Matthieu et Marc; mais alors les Nazaréens n'auraient pas pu s'étonner pour la seconde fois, et dire : *d'où vient tant de sagesse à celui-ci?* πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη; car ils en avaient déjà eu la preuve pour la première fois. Si, au contraire, la scène racontée par Luc avait été la seconde, ni eux ne pouvaient s'étonner de nouveau *des discours de la grâce*, λόγους τῆς χάριτος, que prononçait *le fils de Joseph*, υἱὸς Ἰωσήφ, ni Jésus ne pouvait dire : *aujourd'hui ce qui est écrit a été accompli dans vos oreilles*, σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν, sans rappeler, par une réflexion sévère, la scène précédente, dans laquelle il s'était agi déjà de l'accomplissement de l'Écriture, accomplissement qui n'avait été empêché que par leur dureté de cœur (1).

(1) C'est ce que Schleiermacher a particulièrement mis en lumière, *Ueber den*

Par cet examen, les interprètes sont arrivés, pour la plupart, à penser qu'on a ici la même histoire, seulement placée et décrite d'une manière différente (1) ; et ils se demandent uniquement quel récit mérite la préférence. Quant à la place chronologique, celle que Luc assigne semble, au premier coup d'œil, avoir en sa faveur tous les titres à la préférence. Elle donne un motif dont on avait besoin pour expliquer le transport du domicile à Capharnaüm ; l'étonnement des Nazaréens paraît aussi se comprendre d'autant mieux que le début de Jésus dans la vie publique était plus récent ; et dernièrement encore, on a fait à Matthieu un reproche considérable d'avoir, en s'écartant de Luc, donné une fausse position à cette scène (2). Mais les trois narrations rapportent toutes une particularité qui permet difficilement de mettre l'événement d'aussi bonne heure. En effet, si Jésus se montra ainsi à Nazareth avant d'avoir fait de Capharnaüm le siége principal de son ministère, les Nazaréens ne pouvaient pas dire, comme Jésus leur fait dire dans Luc : *Tout ce que nous avons appris que tu as fait à Capharnaüm, fais-le aussi dans ta patrie*, ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα ἐν τῇ Καπερναοὺμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου ; ils ne purent pas non plus s'étonner, comme on le lit dans Matthieu et Marc, des *puissances* de Jésus, δυνάμεις (3) ; car, bien qu'elles soient réunies d'une façon embarrassante avec la *sagesse*, σοφία, éprouvée à Nazareth, ces puissances avaient dû s'être exercées ailleurs qu'à Nazareth, puisque Jésus n'avait encore fait que peu ou point de miracles dans cette dernière ville. Si donc les Nazaréens s'étonnaient des actes opérés à Capharnaüm et les voyaient

Lukas, S. 63. Comparez Sieffert, *Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums*, S. 89 ; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 34.

(1) Olshausen ; Fritzsche sur ce passage ; Hase, *Leben Jesu*, § 62 ; Sieffert, l. c.

(2) Sieffert, l. c.

(3) Ce que ces *puissances* peuvent avoir été ne deviendra clair que plus bas dans le chapitre sur les miracles de Jésus.

d'un œil d'envie, Jésus devait avoir déjà résidé dans cette dernière ville, et ce n'est pas à la suite de la scène de Nazareth qu'il s'est rendu pour la première fois à Capharnaüm. Par là il devient manifeste que cette narration a été originairement faite pour une date postérieure, et qu'elle n'a été placée plus tôt que conjecturalement par Luc, qui fut assez loyal, si nous voulons, ou assez négligent pour laisser subsister la mention des actes opérés par Jésus à Capharnaüm, mention qui n'est convenable que si la narration est placée plus tard (1). Si donc, relativement à la date de la scène de Nazareth, l'avantage est du côté de Matthieu et de Marc, nous restons dans l'incertitude sur le motif qui décida Jésus à se transporter de Nazareth à Capharnaüm; à moins qu'on ne pense qu'il y fut déterminé soit par la circonstance que ses disciples les plus dévoués y avaient leur résidence, soit à cause de la plus grande affluence que cette ville présentait (2).

Des deux descriptions de la scène, celle de Luc a un plus grand développement; et, comme celle que les deux autres évangélistes donnent n'est en comparaison qu'un abrégé, on en conclut ordinairement que la description de Luc est plus véritable et plus exacte (3). Examinons la chose de plus près. D'abord ce qui constitue le plus grand développement de la description de Luc, c'est qu'il ne se contente pas de parler seulement en général d'un enseignement que Jésus aurait donné dans la synagogue; il cite de plus le passage de l'Ancien Testament sur lequel Jésus discourut, et le commencement de l'application qu'il en fit. Le passage est pris d'Isaïe, 61, 1. 2, où le prophète annonce le retour de l'exil; seulement les mots : *renvoie libres ceux qui sont brisés*, ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, sont pris du même prophète, mais au chapitre 58, 6. A ce passage,

(1) Schleiermacher, l. c., S. 64.

(2) Comparez Theile, *Zur Biographie Jesu*, § 21; Neander, L. J. Chr., S. 386.

(3) Schleiermacher, S. 63.

Jésus donne une interprétation messianique, en déclarant que la prophétie a été accomplie par son apparition. Comment est-il tombé sur ce texte? Là-dessus, on a fait diverses conjectures. On sait que plus tard, chez les Juifs, il y eut des chapitres de la Thorah et des Prophètes qui furent destinés à être lus dans la synagogue les jours de sabbat et de fête; on a donc conjecturé que le passage d'Isaïe cité ici avait été fixé pour la lecture du sabbat ou de la fête d'alors. Le passage duquel sont empruntés ces mots : *renvoie*, etc., se lisait ordinairement dans la grande fête de la réconciliation. En conséquence, Bengel a supposé, comme appui principal de sa chronologie évangélique, que l'aventure dont il est ici question eut lieu le jour de la réconciliation (1). Mais si Jésus fit, dans cette fête, la lecture régulière, il ne put pas y introduire seulement quelques mots perdus du passage qui était destiné à être lu, et prendre la plus grande partie de la lecture dans un autre endroit; surtout il est impossible de démontrer que, dès le temps de Jésus, il fût prescrit de lire aussi quelques morceaux des prophètes (2). Si Jésus n'a pas trouvé dans cette circonstance extérieure le motif pour choisir le passage dont il s'agit, on se demande : Y est-il tombé à dessein ou sans dessein? Plusieurs prétendent qu'il feuilleta le livre jusqu'à ce qu'il fût arrivé à l'endroit auquel il songeait (3). Mais Olshausen a pleinement raison, quand il dit que les expressions, *ayant ouvert le livre*, *il trouva l'endroit*, ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρε τὸν τόπον, indiquent qu'il trouva le passage, non en le cherchant à dessein, mais par la direction de l'Esprit divin. Sans doute il arrive souvent qu'en ouvrant un livre au hasard on rencontre un passage qui convient à la situation; sans doute on pourrait encore admettre que les évangélistes ont omis

(1) *Ordo temporum*, p. 220 seq.
(2) Comparez Paulus, l. c. 1, b, S. 407.
(3) Paulus, l. c., mais aussi Lightfoot, *Horæ*, p. 765.

dans la narration, pour la rendre plus imposante, de dire que Jésus avait cherché à dessein ; mais, s'il est très croyable que Jésus avait l'habitude de se faire l'application de cette prophétie, il est certain qu'elle était présente à l'esprit des évangélistes comme accomplie en Jésus ; et, de même que Matthieu l'aurait peut-être introduite en son nom par la formule, *afin que fût accompli*, ἵνα πληρωθῇ, et aurait dit que dès lors Jésus avait commencé son *annonciation* messianique, κήρυγμα, afin que la prophétie d'Isaïe, 61, 1 seq., fût remplie, de même on pourrait penser que Luc, qui aime moins cette formule, ou la tradition à laquelle il puisa, mit ce passage des prophètes dans la bouche même de Jésus au moment où il commença son rôle de Messie. En conséquence, on ne peut décider lequel des deux récits est le plus fidèle.

Il est un autre trait qui, dans la description, met du côté de Luc l'avantage d'un plus grand développement : c'est le tableau dramatique de la scène de tumulte qui termina l'aventure ; mais cette scène a embarrassé ceux-là même qui donnent la préférence à son récit. Jésus, en appliquant à Nazareth des passages de l'Ancien Testament, l'exclut des bienfaits de son ministère, et cette exclusion irrite tellement les Nazaréens, qu'elle les entraîne à une tentative de meurtre contre lui (1). Mais la plus grande difficulté n'est pas dans une aussi vive irritation pour un aussi faible motif ; elle est dans ce qu'ajoute l'évangéliste : *Jésus, passant au milieu d'eux, s'en alla*, διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο, v. 30. Cette addition, au moins dans l'esprit du narrateur, ne s'explique pas par le regard dominateur de Jésus, comme Hase le prétend ; ici encore Olshausen est dans le vrai quand il dit que l'intention de l'écrivain est de

(1) Contre Hase, *Leben Jesu*, § 62, et Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 63 ; comparez De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 36 ; Neander, L. J. Chr., S. 415.

nous faire comprendre que Jésus passa sans mal au travers de ses ennemis furieux, parce que sa force divine enchaîna leurs pensées et leurs corps, parce que son heure n'était pas encore venue (Joh., 8, 20), et parce que personne ne pouvait prendre sa vie avant qu'il la donnât (Joh., 10, 18). Ce sont là des raisons qui nous empêcheront d'autant moins de méconnaître le travail de la légende, qui, voulant embellir son histoire, se plut à représenter Jésus comme un personnage dont une main céleste écartait les ennemis, ainsi qu'elle les écarta jadis de Loth (1 Mos., 19, 11) et d'Élisée (2 Reg., 6, 18), ou plutôt comme un personnage qui, en sa qualité d'être supérieur, se protégeait lui-même; à moins qu'on ne veuille admettre ici, comme dans les deux exemples de l'Ancien Testament, une illusion produite par un brouillard, *illudere per caliginem*, ce que Tertullien défend déjà de faire (1). Donc, lors même que, déduction faite du coloris merveilleux donné à la scène, il pourrait être historique que Jésus eût été en butte à une tentative de meurtre et y eût échappé, néanmoins il faut renoncer à l'assurance avec laquelle on n'hésitait pas à préférer le récit du troisième évangile à celui des deux premiers (2).

§ LVIII.

Divergences des évangélistes au sujet de la chronologie de la vie de Jésus. Durée de son ministère public.

Dans la chronologie de la vie publique de Jésus, il faut distinguer la question de la durée totale, du classement des événements particuliers dans l'intervalle de cette durée.

Aucun de nos évangélistes ne dit expressément combien dura le ministère public de Jésus. Mais, tandis que les synoptiques ne fournissent rien d'où nous puissions tirer une conclusion à ce sujet, nous trouvons dans Jean quelques

(1) *Adv. Marc.*, 4, 8.

(2) Comparez De Wette, l. c.

données qui paraissent nous autoriser à une détermination chronologique. Dans les synoptiques, rien ne marque combien de temps s'écoula depuis le baptême de Jésus jusqu'à son arrestation et son exécution; nulle part les mois ni les années ne sont distingués; et, s'il est dit une ou deux fois : *Après six jours* ou *deux*, μεθ' ἡμέρας ἓξ ou δύο (Matth. 17, 1; 26, 2), ces points fixes isolés dans l'incertitude générale où ils flottent, ne donnent aucune sûreté. Au contraire, le quatrième évangile raconte plusieurs voyages de Jésus aux fêtes, se distinguant en cela des autres évangiles; et par là il suggère des déterminations chronologiques; car, autant de fois Jésus a paru à l'une de ces fêtes annuelles, et nommément à celle de Pâques, autant il faut compter d'années pleines pour sa prédication publique, déduction faite de la première fête. Nous avons, dans le quatrième évangile, après le baptême de Jésus, d'abord une fête de Pâques qu'il visite (2, 13); et il semble qu'entre cette fête et le baptême peu de temps s'était écoulé (comparez 1, 29. 35. 44; 2, 1. 12). Mais la fête que Jésus visita immédiatement après (5, 1), et qui n'est désignée que d'une manière indécise comme *une fête des Juifs*, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, a été de tout temps la croix des chronologistes du Nouveau Testament. Elle est importante pour la détermination de la durée de la vie publique de Jésus, si c'est une pâque; car alors ce serait là la fin de la première année de son ministère public. Nous croyons volontiers que *la fête des Juifs*, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, peut désigner Pâques de préférence; mais les meilleurs manuscrits n'ont pas d'article en cet endroit, et, sans l'article, cette expression ne peut désigner que d'une manière vague une fête juive quelconque, que l'auteur ne veut pas nommer. Ce pourrait être aussi bien la Pentecôte, Purim, Pâques ou une autre (1); mais, dans le

(1) Les différentes opinions sont comparées dans Hase, L. J., § 53; Lücke, *Comm. z. Ev. Joh.*, 2, S. 2 ff.

sens de l'auteur, il ne faut pas songer à une pâque, car il n'aurait guère laissé cette fête, la plus grande de toutes, sans désignation plus précise, et, comme une fête de Pâques revient dès 6, 4, une année tout entière entre 5, 47, et 6, 1, aurait été passée sous silence (1). Paulus a expliqué les mots : *mais la pâque était voisine*, ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα (6, 4), comme se rapportant rétrospectivement à la fête de Pâques qui venait de passer. Mais c'est un artifice d'exégèse trop violent; car il avoue lui-même que, chez Jean, cette phrase signifie toujours ailleurs la fête immédiatement prochaine (2, 13; 7, 2,; 11, 55); et c'est aussi ce qu'elle doit signifier naturellement, à moins que le contraire ne résulte clairement du contexte. Ainsi ce n'est qu'à 6, 4, que nous avons la seconde fête de Pâques, de laquelle, au reste, il n'est pas dit si Jésus la visita. Puis, mention faite de la fête des Tabernacles et de celle de la Dédicace, l'évangéliste (11, 55; 12, 1) nomme la dernière pâque à laquelle Jésus ait assisté. Ainsi, d'après notre opinion sur 5, 1 et 6, 4 de Jean, nous aurions, pour la vie publique de Jésus, deux années, plus l'intervalle écoulé entre son baptême et la première fête visitée par lui (2). Le même compte est trouvé par ceux qui, comme Paulus, voyant une pâque dans 5, 1, ne voient dans 6, 4 qu'une indication rétrospective de cette même fête. Au contraire, l'ancienne opinion des Pères de l'Église, qui entendaient les deux passages cités de deux pâques différentes, était qu'il fallait compter trois années pleines. Remarquons que par le calcul qui donne deux ans et quelque chose, nous n'obtenons qu'un *minimum* de la durée, d'après Jean, de la vie publique de Jésus; car nulle part l'évangéliste n'indique qu'il ait voulu noter toutes les fêtes qui tombent dans cet intervalle, et en par-

(1) Voyez Lucke et De Wette sur ce passage.

(2) Comparez Hase, l. c.; Theile, Z. *Biog. J.*, § 20; Neander, L. J. Chr. S. 380, 430, ff.

ticulier celles que Jésus ne visita pas; et nous, de notre côté, du moment que nous ne supposons pas d'avance que l'apôtre Jean est l'auteur du quatrième évangile, nous n'avons pas de garantie qu'il ait connu tous celles que visita Jésus.

On dit assez souvent, en regard de ce calcul de Jean, que les synoptiques donnent des motifs pour borner la vie publique de Jésus à un an (1), mais cela ne repose que sur la supposition que Jésus ait dû visiter toutes les fêtes de Pâques. Or, cette opinion est réfutée par la narration de Jean lui-même, d'après qui Jésus laissa passer la fête de Pâques, citée 6, 4, sans y assister. Et ici il n'y a pas à dire que peut-être le narrateur a tu un voyage réellement fait par Jésus; car depuis 6, 1, où Jésus est sur la rive orientale du lac de Tibériade, jusqu'à 6, 17 et 59, où il se rend à Capharnaüm, jusqu'à 7, 1, où, pour éviter la Judée, il fait des excursions en Galilée, jusqu'à 7, 2 et 10, où il se rend à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, la narration de l'évangéliste se suit tellement qu'il n'y a nulle place pour y intercaler une visite à la fête de Pâques. Par les synoptiques, pris en eux-mêmes, nous ne savons absolument pas combien de temps a duré la vie publique de Jésus, et, si l'on ne consultait qu'eux, son ministère aurait pu être de plusieurs années aussi bien que d'une seule : seulement il faudrait admettre que c'est dans la dernière année seulement qu'il fit le voyage de Jérusalem pour assister à la fête de Pâques. A la vérité, dès les premiers temps, quelques uns des hérétiques (2) et des Pères de l'Église (3), les plus anciens ont parlé d'un rôle public de Jésus qui n'avait duré qu'un an; mais ce n'est pas à cause du silence des synoptiques sur des voyages antérieurs faits par Jésus pour assister aux fêtes,

(1) Par exemple, Winer, *B. Realw.*, 1, S. 666.

(2) Iren. *Adv. Hær.*, 1, 1, 5. 2, 35. 38 (ed. Grabe) au sujet des Valentiniens. *Clem. hom.*, 17, 19.

(3) Clem. Alex. *Stromat.*, 1, p. 174, ed. de Würzburg, 340 Sylb.; Orig., *De Principp.*, 4, 5, comparez *Homil. in Luc.*, 32.

qu'ils ont tiré cette induction ; elle résulte de quelque chose de tout à fait accidentel, et ces Pères de l'Église le donnent eux-mêmes à entendre lorsque, pour la justifier, ils invoquent un passage d'Isaïe (61, 1, seq.), passage que Jésus (Luc, 4) s'applique aussi à lui-même. Dans ce passage il est question d'une *année agréable du Seigneur*, ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτὸς, que le Prophète, ou, d'après l'interprétation évangélique, le Messie a la mission d'annoncer. Prenant cette expression dans le sens étroit de la chronologie, ils en vinrent à admettre que le Messie n'avait prêché que pendant un an ; opinion qui était, en effet, plus facilement conciliable avec les synoptiques qu'avec Jean, dont la narration servit bientôt dans l'Église à rectifier ce calcul jugé fautif.

Cette estimation, la plus basse de la durée de la vie publique de Jésus, est dans un contraste frappant avec une autre assertion également très ancienne, d'après laquelle Jésus, baptisé, il est vrai, dans sa trentième année, n'était pas très loin, lorsqu'il fut crucifié, de sa cinquantième (1). Mais cette assertion repose aussi sur un simple malentendu. *Les anciens qui avaient eu en Asie des conférences avec Jean, le disciple du Seigneur*, πρεσβύτεροι οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες, et dont Irénée invoque le témoignage quand il dit que *telle est la tradition de Jean*, παραδεδωκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην, ne lui avaient pas donné d'autre renseignement, si ce n'est que le Christ avait enseigné, *ætatem seniorem habens*. Quand Irénée dit que cet *ætas senior* est l'âge de quarante à cinquante ans, c'est une conclusion qui lui est particulière, fondée seulement sur ce que, d'après Jean, 8, 57, les Juifs disent à Jésus sous forme d'objection : *Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham?* Πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας. Ce langage, suivant Irénée,

(1) Iren., *Adv. Hæres.*, 2, 22, 5, seq. Comparez la remarque de l'*Introduction* de Credner, 1, S. 215.

ne pouvait être tenu qu'à un homme qui, ayant dépassé quarante ans, n'a pas encore atteint sa cinquantième année. Mais les Juifs pouvaient bien dire, même à un homme âgé de trente et quelques années, qu'il était beaucoup trop jeune pour avoir vu Abraham, attendu qu'il n'avait pas encore atteint la cinquantième année, qui accomplissait, d'après les Juifs, l'âge viril (1).

Ainsi nous ne savons pas exactement par nos évangiles combien de temps a duré la vie publique de Jésus; tout ce que nous pouvons dire, c'est que, si nous suivons le quatrième évangile, il n'est pas permis d'en estimer la durée au-dessous d'un peu plus de deux ans.

En face de ce *minimum*, nous avons un *maximum* dans une indication que donne Luc, 3, 1, seq. et 23; pour cela il faut l'entendre en ce sens, que le baptême de Jésus tombe dans la quinzième année du règne de Tibère, et, partant de là, ajouter que, lors de l'exécution de Jésus, Ponce-Pilate était encore procurateur (2). Or, Ponce-Pilate fut rappelé de son poste l'année de la mort de Tibère (3); Tibère régna plus de sept ans après la quinzième année de son règne (4); par conséquent, sept ans seraient le *maximum* pour la durée de la vie publique de Jésus après son baptême (5).

(1) Lightfoot et Tholuck sur ce passage.

(2) C'est ce que témoigne Tacite, *Ann*. 15, 44.

(3) Joseph., *Antiq*., 18, 4, 2.

(4) Sueton. *Tiber*., c. 73; Joseph., *Antiq*., 18, 6, 10.

(5) Au sujet de ce qui précède, Tholuck assure que j'ai fait la découverte que, d'après Luc, l'enseignement public de Jésus a duré sept ans, et que j'explique la chose comme si Luc plaçait réellement sa mort dans la septième année de son ministère (S. 205 f.). C'est là une misérable chicane : celui qui parle d'un *maximum* met-il ce terme comme réel, et ne le met-il pas comme simplement possible? Quel est l'endroit où je dis que Luc (et pourquoi donc Luc? il n'est question exclusivement de lui que pour la date, que lui seul aussi donne, du commencement de la vie publique de Jésus, dont la fin est placée par tous sous Pilate), quel est l'endroit où je dis que les évangélistes font arriver la mort de Jésus dans la dernière année de Pilate? Je n'ai dit qu'une chose, elle est restée sans réfutation, c'est que, ni Jean ne donnant clairement à entendre que l'enseignement de Jésus n'a pas duré au dela de deux ou trois ans, ni aucun des autres évangélistes ne précisant dans quelle année de Pilate Jésus a été exécuté, il se pourrait, ce qui est le cas extrême des suppositions, que cette exécution eût eu lieu seulement dans la dernière année. Et c'est après avoir lu avec si peu d'attention et avoir si mal entendu un

§ LIX.

Essais d'une classification chronologique des événements particuliers de la vie publique de Jésus.

Pour classer chronologiquement les différents événements qui se sont passés dans l'intervalle écoulé depuis le baptême de Jésus jusqu'à l'histoire de la Passion, il est nécessaire, en raison du rapport particulier des synoptiques à l'égard de Jean, de soumettre les deux parties, d'une part à un examen isolé, d'autre part à un examen comparatif.

Dans l'examen comparatif, si une conciliation était possible, les voyages que, d'après Jean, Jésus fit pour visiter les fêtes, devraient fournir les compartiments dans lesquels on rangerait les matériaux fournis par les synoptiques; il faudrait en même temps qu'à chaque fois, entre deux de ces voyages et les événements arrivés à Jérusalem qui s'y rattachent, s'intercalât une partie des événements arrivés en Galilée. Pour que cette classification pût s'opérer avec quelque sûreté, deux choses seraient nécessaires : l'une du côté des trois premiers évangélistes, c'est que, toutes les fois qu'il est question, dans le quatrième, d'un séjour à Jérusalem en raison d'une fête, ils indiquassent un voyage de Jésus hors de la Galilée; l'autre du côté de Jean, c'est qu'il distribuât, ou au moins indiquât, entre les différentes fêtes, les mêmes événements de Galilée que les synoptiques racontent d'un seul trait. Mais, on l'a vu plus haut, les synoptiques ne parlent pas de voyages faits hors de la Galilée; et Jean, comme on sait, ne concorde qu'en deux ou trois récits avec les autres évangélistes dans l'intervalle écoulé entre le baptême de Jésus et les derniers événements. Jean (3, 24)

passage de son adversaire, que Tholuck ne craint pas de parler d'un *jeu méchant* auquel celui-ci aurait visé. Osiander, d'une manière qui n'est pas plus justifiable (S. 151), prétend que je nie la destination de l'évangile de Matthieu pour des chrétiens *de la Palestine*; or, la seule chose dont j'ai douté, p. 481, c'est que cet évangile eût été spécialement destiné à des chrétiens *de la Judée* et *de Jerusalem*, et ne l'eût pas été également à des chrétiens *de la Galilée*.

dit qu'au moment de l'entrée de Jésus dans la vie publique, *Jean n'avait pas encore été jeté en prison*, οὔπω ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης; or, Matthieu (4, 12) ne fait revenir Jésus en Galilée qu'après l'arrestation de Jean-Baptiste; on a coutume d'en conclure que Matthieu raconte le retour en Galilée qui suivit, non le baptême, mais la première fête de Pâques (1). Mais Matthieu place manifestement en Galilée le début du rôle public de Jésus; par conséquent, il ne suppose pas que ce rôle eût déjà commencé auparavant à Jérusalem lors de la fête de Pâques. L'indication que donne le quatrième évangéliste est donc loin de servir de terme de conciliation entre les synoptiques et lui; c'est au contraire une preuve de leur complète incompatibilité. Une autre coïncidence se trouve plus loin; mais elle est un objet de doute pour la plupart : elle est relative à la guérison du fils d'un *seigneur de la cour*, βασιλικὸς, d'après Jean, 4, 46, seq., ou du serviteur d'un *centurion*, ἑκατόνταρχος, Matth., 8, 5, seq.; Luc, 7 1, seq. Jean la met immédiatement après le retour, en Galilée, de Jésus, qui avait prolongé son séjour en Judée et à Samarie pendant et après la première fête de Pâques. Il faudrait donc que les synoptiques, immédiatement avant le récit correspondant, eussent une indication du premier voyage fait par Jésus pour visiter la fête; mais on n'y trouve pas même un joint où l'on puisse intercaler ce voyage; car, d'après les synoptiques, cette cure est opérée après que Jésus eut prononcé le discours de la montagne; et ce discours, nommément d'après Matthieu, avec lequel Luc s'accorde aussi, est le point culminant d'une série non interrompue, autant qu'on peut le voir, d'actes qui se passent tous en Galilée. Ainsi, en ce point, la chronologie des trois premiers évangélistes n'est pas secourue par celle du quatrième : car il n'y a nulle part un joint où la narration du dernier puisse

(1) Comparez Paulus, *Leben Jesu*, 1, a, S. 214 f.

s'engrener dans celle des premiers. Une autre coïncidence plus caractérisée se rencontre dans les récits de la multiplication des pains et de la marche sur la mer, récits qui tiennent l'un à l'autre (Joh., 6, 1—21; Matth., 14, 14—36 et passages parallèles). Jean (6, 4) les met immédiatement avant la seconde pâque, non visitée par Jésus. Mais ici les points de commencement et de terminaison des récits sont, des deux côtés, si complétement différents, qu'il faut dire : Ou Jean ou les synoptiques les ont placés dans un faux enchainement. Jésus, d'après Matthieu, se retire de Nazareth, en tout cas de Galilée, sur la rive opposée du lac, où aussitôt s'opère la multiplication des pains; mais, d'après Jean, il vient de Jérusalem et de Judée. Dans les deux premiers évangiles, après la multiplication des pains, il se rend dans une contrée où il était moins connu, et même, pour montrer qu'il l'était peu dans ce pays, Matthieu (v. 34) et Marc (v. 54) remarquent expressément que les gens découvrirent qui il était; mais, selon Jean, il se rend directement à Capharnaüm, ville où il était le plus connu. Nous ne savons donc pas si l'événement en question n'est pas mis trop tôt ou trop tard par les synoptiques ou par Jean; et nous ne pouvons calculer combien de récits des synoptiques doivent être placés avant et combien doivent être placés après la seconde pâque, qui coïncide avec la multiplication des pains. Là se terminent les coïncidences dans l'intervalle qui précède le dernier voyage de Jésus : et, si elles sont trop peu sûres pour promettre même une simple division des matériaux synoptiques par les deux fêtes de Pâques, comment espérer, par le moyen des voyages de Jésus à la *fête des Juifs*, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, à la fête des Tabernacles, et, si cela est un voyage particulier, à la fête de la Dédicace, comment espérer, disons-nous, de classer chronologiquement la série des récits galiléens qui se suivent sans interruption dans les trois premiers évangiles? Or, c'est là

le but qu'a poursuivi jusqu'à ces derniers temps une suite de théologiens avec une sagacité et une érudition dignes d'être appliquées à un travail moins ingrat (1). En conséquence, des savants sans préjugé, voyant que le récit des trois premiers évangiles offre trop peu d'éléments propres à diriger avec quelque sûreté une pareille classification, se sont décidés à reconnaître qu'aucune des conciliations tentées jusqu'à ce jour entre les évangiles n'a le droit d'être tenue pour autre chose qu'un tissu de conjectures historiques (2).

Reste à examiner la valeur chronologique des synoptiques, indépendamment de Jean ; or, ils divergent souvent entre eux dans l'ordre des événements ; aucun ne garde complétement la vraisemblance de son côté, de sorte que chacun d'eux présente bon nombre d'erreurs chronologiques qui ôtent toute confiance en son exactitude sur ce point. On a soutenu qu'en rédigeant leurs livres ils n'avaient songé à aucun ordre chronologique précis (3) ; quand on considère dans son ensemble leur manière de narrer, on trouve que cette assertion est vraie, en ceci du moins que leurs récits pour l'intervalle de temps écoulé depuis le baptême jusqu'à la passion ressemblent absolument à une collection d'anecdotes (4), collection qui généralement est faite par voie d'analogie et d'association d'idées. Cependant il faut faire une distinction ; c'est que *nous*, en examinant le contenu des

(1) Voyez en particulier les travaux de Paulus, dans les *Excursus chronologiques* de son *Commentaire* et de son *Manuel d'exégèse ;* de Hug, dans l'*Introduction au Nouveau Testament*, 2, p. 233 et suiv. ; et d'autres que Winer mentionne dans son *Bibl. Realwörterb.*, 1, p. 667.

(2) Winer, l. c.; Lücke, *Comm. zum Joh.*, 1, S. 526 ; comparez Kaiser, *Biblische Theologie,* 1, S. 254, Anm.; le mémoire *Sur les differentes considerations*, etc., dans Bertholdt's *Krit. Journal,* 5, S. 239. Olshausen aussi en convient, *Bibl. Comm.,* 1, S. 25 f.

(3) Olshausen, *Bibl. Comm.,* 1, S. 22 ff.

(4) Quoiqu'on se soit fort scandalisé de cette expression empruntée à Lessing, par laquelle j'ai caractérisé les parties constituantes des narrations évangéliques, je dois pourtant la conserver jusqu'à ce qu'on m'en ait montré une plus convenable pour des histoires isolées qui, contenant chacune en soi leur trait particulier, se transmettent de bouche en bouche. L'expression dont je me suis servi caractérise seulement cette forme et ce mode de propagation ; le contenu peut être aussi bien ce qu'il y a de plus élevé que ce qu'il y a de plus bas.

récits, et en comparant les formules de transition indécises et uniformes qu'ils emploient, nous pouvons conclure que l'intelligence de l'ordre chronologique de ce qu'ils racontaient leur a manqué; tandis que eux, *les auteurs*, se sont flattés de donner un récit chronologique (1), comme on le voit par le caractère de la plupart de ces formules de transition, qui, quelque indécises qu'elles soient, ont la prétention d'être chronologiques. Ces transitions sont de la forme suivante : *au moment où il descendit de la montagne*, καταβάντι ἀπὸ τοῦ ὄρους; *s'éloignant de là*, παράγων ἐκεῖθεν; *pendant qu'il prononçait ces paroles*, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος; *dans ce jour*, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ; *alors*, τότε; *et voici que*, καὶ ἰδού, etc.

Jean, à la vérité, relativement à la chronologie de ses récits, qui pour la plupart lui sont propres, n'est pas soumis à un contrôle qui s'appuie sur d'autres récits; sa narration ne manque pas, non plus, d'enchaînement, et elle procède avec continuité. Nous ne pouvons donc juger son ordre chronologique qu'en nous demandant : Le développement progressif de la cause et du plan de Jésus, tel que le quatrième évangile l'expose, est-il croyable, examiné intrinsèquement et comparé aux renseignements qui, puisés dans les autres évangiles, peuvent servir à la discussion ? La réponse est subordonnée à l'examen suivant.

(1) Schneckenburger, *Beitræge*, S. 25 ff. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 2, dit : « Il semble que l'ordre chronologique a été sacrifié, soit de première, soit de seconde main, au besoin de rendre le tableau frappant, conformément à l'unité de temps et de lieu. »

QUATRIÈME CHAPITRE.

JÉSUS COMME MESSIE (1).

§ LX.

Jésus *le fils de l'homme*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

En traitant du rapport dans lequel Jésus s'était mis à l'égard de l'idée messianique, nous pouvons distinguer ce qu'il disait relativement à sa propre personne, de ce qu'il disait relativement à l'œuvre entreprise par lui.

L'expression la plus ordinaire par laquelle Jésus, d'après les évangiles, se désigne lui-même, est *le Fils de l'homme*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; l'expression correspondante en hébreu, בן־ אדם, *Fils d'Adam*, est, dans l'Ancien Testament', une désignation extrêmement générale de l'homme ; et, dans la bouche de Jésus, on pourrait aussi vouloir l'entendre de cette manière. Cela conviendrait dans quelques passages, par exemple quand Jésus (Matth., 12, 8) dit : *car le Fils de l'homme est maître du sabbat*, κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ; on pourrait, avec Grotius, entendre ce passage comme signifiant que l'homme est maître du sabbat, surtout si l'on y compare Marc, dans lequel (2, 27) se trouve auparavant cette proposition : *Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat*, τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. Mais la plupart des autres passages se rapportent à un homme particulier. Ainsi, quand Jésus (Matth., 8, 20), pour faire comprendre au *scribe*, γραμματεὺς, qui veut le

(1) Ce qui se rapporte spécialement à l'idée du Messie souffrant, mourant et ressuscité, est exclu de ce chapitre et réservé à l'histoire de la Passion.

suivre, les difficultés attachées à une pareille position, lui dit que *le Fils de l'homme n'a pas où poser la tête*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει, ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ, il a dû vouloir désigner ici un homme particulier, l'homme que le scribe offrait de suivre, c'est-à-dire Jésus lui-même. On a essayé d'expliquer comment cette expression pouvait avoir ce sens, et l'on a dit que Jésus, d'après la manière orientale, se désignait ainsi à la troisième personne pour éviter le moi (1). Mais, quand on veut être entendu, on ne se désigne à la troisième personne qu'autant que la désignation est précise et n'est applicable à aucun des assistants, excepté celui qui parle, par exemple, quand le père, le roi parle de lui-même en cette façon ; ou, si la désignation est indécise en elle-même, il faut qu'un pronom démonstratif vienne en aide pour la préciser. Par conséquent, l'expression *homme* étant la plus générale de toutes les désignations, celui qui voudrait parler de lui-même ne serait pas reçu à s'en servir. On peut accorder qu'une fois ou l'autre un geste indicatif tiendra lieu d'un mot démonstratif et suffira ; mais que Jésus, dans le grand nombre de fois qu'il a employé cette expression, ait toujours eu besoin de recourir à un signe explicatif, et surtout que les narrateurs à qui manquait la possibilité de retracer le signe explicatif, n'aient pas éclairci le vague de l'expression à l'aide d'une addition démonstrative, c'est ce qui n'est pas concevable. Si Jésus et les narrateurs ont également trouvé inutile le soin d'ajouter quelque éclaircissement, l'expression a dû contenir en elle-même un sens précis. Or, ici, quelques uns pensent que Jésus a voulu, par ces mots, se désigner comme l'homme par excellence, l'homme idéal (2) ; mais il n'y a aucune trace que cette expression ait eu une telle signification du temps

(1) Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, b, S. 465 ; Fritzsche, *in Matth.*, p. 320.

(2) C'est ce que, par exemple, pense, d'après Herder, Kœster, *Immanuel*, S. 265.

de Jésus (1), et l'on y trouverait plus facilement la signification opposée, celle d'un homme humble et méprisé : aussi beaucoup ont-ils supposé que tel en était le sens dans la plupart des passages où Jésus se nomme ainsi (2). Remarquons qu'avec cette acception aussi un pronom démonstratif serait nécessaire ; mais, indépendamment de cette remarque, s'il est des passages, tels que dans Matthieu, 8, 20, dans Jean, 1, 52, où une pareille interprétation convient, il en est d'autres, au contraire, tels que ceux où il est question de l'*ascension au ciel*, ἀναβεβηκέναι εἰς τὸν οὐρανὸν, Jean, 3, 13, du *jugement*, κρίσις, Jean, 5, 27, comme d'un privilége du *Fils de l'homme*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, qui indiquent bien plutôt un être d'une nature supérieure. De même, quand suivant Matthieu, 10, 23, les disciples envoyés en mission reçurent l'assurance qu'avant d'avoir parcouru toutes les villes d'Israël, ils verraient arriver le Fils de l'homme, cette assurance n'a de poids qu'autant que cette expression désigne un personnage considérable. On comprend quelle dignité et quel personnage cette expression désignait quand on compare le passage de Matthieu, 16, 28, où il est également question de la *venue* du Fils de l'homme, ἔρχεσθαι, mais avec l'addition, *en son règne*, ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Cette addition ne pouvant signifier que le règne messianique, le fils de l'homme ne peut signifier que le Messie.

Matthieu, 26, 64, et les passages parallèles, font voir comment une expression aussi peu précise en apparence a pu justement désigner le Messie. Il s'agit de l'arrivée du Fils de l'homme *sur les nuages du ciel*, ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. C'est une allusion évidente au passage de Daniel, 7, 13 seq., où, après avoir traité de la destruction des quatre bêtes, l'auteur dit : Je regardai dans des visions nocturnes, et voici que, avec les nuages du ciel, vint comme le fils d'un

(1) Comparez Lucke, *Comm. zum Joh.*, 1, S. 397 f.

(2) Par exemple, Grotius.

homme (כבר אנש, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, LXX), et on l'amena devant les anciens des jours; et lui furent donnés la splendeur et le royaume, afin que tous les peuples le servissent, et sa domination est une domination éternelle. Les quatre bêtes (v. 17 et seq.) ont été interprétées des quatre grands empires, dont l'empire macédonien, avec sa branche, celui de Syrie, est le dernier. Après leur chute, l'empire doit être donné pour des temps éternels au peuple de Dieu; par conséquent, celui qui vient dans les nuées ne peut être entendu que d'une personnification du peuple saint (1), ou d'un chef d'origine céleste qui se mettra à la tête de ce même peuple, c'est-à-dire un être messianique, et cette dernière interprétation est parmi les Juifs l'interprétation ordinaire (2). Deux traits appartiennent au personnage ici décrit, l'un qu'il a ressemblé à un homme, l'autre qu'il est venu dans les nuées du ciel; or, avec la qualité qui lui est attribuée, ce n'est pas le premier trait, c'est le second qui le caractérise; de sorte que, mise en regard, l'expression hébraïque, כבר אנש, *comme le Fils de l'homme*, ne peut avoir que deux significations : ou bien elle veut dire que le personnage venant du ciel n'apparaîtra pas pour cela sous une forme surhumaine, par exemple sous celle d'un ange, mais qu'il se montrera sous la forme d'un homme; ou bien elle paraît susceptible d'annoncer que l'empire des saints, qui est espéré, sera plein d'humanité, par opposition avec l'inhumanité des empires antérieurs, symbolisée dans les formes des animaux (3). Plus tard, il est vrai, les Juifs ont emprunté à ce passage un trait plus essentiel pour désigner le Messie, en lui imposant le nom d'Anani à cause de sa venue *avec les nuées du ciel*, עם־ ענני שמיא (4). Cependant il est aussi

(1) C'est ce que pensent, parmi les Juifs, Abenesra. Voyez Haevernick, *Comm. zum Daniel*, S. 244.

(2) Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 63, 73; Haevernick, l. c., S. 243 f.

(3) Voyez les principales opinions, dans Haevernick, l. c., S. 242 f.

(4) Schœttgen, *Horæ*, 2, p. 73.

tout à fait conforme au goût juif de faire servir à la désignation permanente d'une personne ou d'une chose un trait accessoire, comme ici la comparaison avec un fils d'homme (1). L'expression, *le Fils de l'homme*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, devait donc rappeler le passage de Daniel, que l'on rapportait au Messie; et Jésus n'a pu l'employer si souvent et dans des occasions qui indiquaient le Messie, sans vouloir le désigner par ces mots.

C'est aussi de cette manière que les Juifs entendaient l'expression. Jésus leur parlant (Joh., 12, 34) de l'élévation du fils de l'homme (2), ils objectent qu'ils savent par la loi que le Messie demeure dans l'éternité; Jésus alors dit du fils de l'homme qu'il doit être élevé, c'est-à-dire mourir sur la croix; les Juifs, demandant quel est donc *ce fils de l'homme*, supposent évidemment l'identité du Messie et du *fils de l'homme*, et, s'ils ont un moment d'incertitude, c'est que Jésus attribue au fils de l'homme une destinée contradictoire aux idées qu'ils avaient du Messie. On a donc tort de conclure de ce passage que l'expression dont il s'agit ici a été, en tant qu'elle désignait le Messie, inintelligible pour les Juifs qui s'entretenaient avec Jésus (3); cependant il est frappant qu'excepté Jésus lui-même et Étienne (Act. Ap., 7, 56; le passage de l'Apocalypse, 1, 13, n'appartient pas ici), personne dans le Nouveau Testament ne se sert de cette expression pour désigner Jésus en sa dignité propre. Ajoutez que, dans le passage de Matthieu 16, 13 seq., Jésus demande à ses disciples : *Quel est ce fils de l'homme que l'on dit que je suis?* τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ

(1) Que l'on songe seulement à la désignation de l'élégie davidique (2 Sam., 1, 17 seq.) par קֶשֶׁת, et à la dénomination du Messie comme צֶמַח. Si Schleiermacher avait voulu prendre en considération cette manière juive de dénommer, il n'aurait pas pu accuser de singularité l'idée de rattacher l'expression *Fils de l'homme* au passage de Daniel (Glaubensl., § 99, S. 99, Anm.).

(2) Jean lui avait fait dire inexactement *moi*, ἐγώ; mais immédiatement il suppose lui-même la dénomination de *Fils de l'homme*, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, comme dans 8, 28. Comparez Tholuck, sur ce passage.

(3) Ammon, *Fortbildung*, 1, S. 236; Tholuck, *Comm. zum Joh.*, S. 80. Voyez au contraire Neander, L. J. Chr., S. 129.

ἀνθρώπου; et, après avoir appris les différents avis que l'on avait sur ce sujet, il ajoute : *Vous, qui dites-vous que je suis?* ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; sur quoi Pierre exprime la conviction que Jésus est *le Christ*, Χριστός. Par ce passage aussi, il devient vraisemblable que la désignation de *fils de l'homme* n'était pas, du moins, la désignation ordinaire pour le Messie; car c'eût été une question singulière que de dire : Qui croyez-vous que je suis, moi qui suis le Messie? Mais il était convenable de demander : Qui croyez-vous que je suis, moi qui ai l'habitude de me désigner par l'expression particulière de *fils de l'homme* (1)?

A côté de cette désignation favorite de sa personne et de sa dignité, la désignation propre de *Messie*, de *Christ*, s'éclipse beaucoup dans les discours de Jésus. Il se fait reconnaître comme tel par la Samaritaine (Joh., 4, 26); il accepte avec bienveillance la déclaration de Pierre (Matth., 16, 16 seq.); à la demande des Juifs (Joh., 10, 24 seq.), et plus tard du grand-prêtre, s'il est le Christ, il répond affirmativement (Matth., 26, 63 seq.); mais, dans ses propres discours où il parle spontanément, il n'aime pas cette dénomination (Joh., 17, 3?). De même, il se laisse donner, à la vérité, par d'autres le titre de *fils de David*, υἱὸς Δαβὶδ, titre qui était usité aussi pour le Messie (Matth., 9, 27 et ailleurs); mais lui-même n'en parle que de la manière sceptique que l'on connaît, dans la question de controverse adressée aux Pharisiens (Matth., 22, 41 seq.) (2).

Si l'on demande pourquoi Jésus évitait ces deux dénominations, le motif en est facile à concevoir pour la dernière; car au nom *fils de David* se rattachaient tous les souvenirs et toutes les espérances politiques que Jésus ne pouvait écarter avec trop de soin. Il y avait quelque chose de semblable dans la qualification de Messie ou Christ : elle était

(1) Comparez De Wette sur ce passage.

(2) Comparez Ammon, l. c., S. 251.

également confondue, d'une manière difficilement séparable, avec l'idée politique qu'on se faisait ordinairement du Messie. Il est vrai que, dans Daniel, la domination du monde est aussi donnée au fils de l'homme ; mais tout d'abord l'idée est placée à une plus grande hauteur, et, par cela seul que cette qualification était peu usitée, elle était plus propre à servir de point de départ pour une nouvelle idée du Messie.

Il n'est pas aisé de déterminer quelle idée particulière Jésus attribuait à cette expression. Voulait-il faire remarquer que, malgré sa divinité, il était cependant un homme véritable (1)? Cela ne serait vraisemblable qu'autant que ses contemporains eussent été imbus d'une opinion qui tendît à oublier l'humanité du Messie pour sa divinité (l'on sait que c'était l'opinion contraire qui prévalait), ou qu'autant qu'il eût cru devoir, en s'appliquant cette expression, donner un contre-poids à ce qui, dans ses propres discours, mettait en relief sa nature divine. Mais les deux qualifications, *fils de l'homme* et *fils de Dieu* n'apparaissent nulle part employées l'une vis-à-vis de l'autre, de manière à se restreindre réciproquement. Ainsi cette expression ne peut signifier celui qui, malgré sa divinité, est homme cependant; mais, retournée, elle signifie celui qui, malgré sa fragilité humaine, est cependant de nature divine, est la divinité manifestée dans l'humanité (2). Cette explication est, au fond, la même que celle d'après laquelle la qualification de *fils de l'homme* signifie l'homme idéal ; avec cette seule différence que la nôtre admet, non que cette signification est primitive, mais que simplement elle est adjointe à la signification fondamentale que renferme le passage de Daniel.

(1) Tholuck, l. c.; Neander, S. 131 f.

(2) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 87; Neander aussi est voisin de ce sens.

§ LXI.

Jésus comme *fils de Dieu*, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Jésus, aussi bien que d'autres, emploie aussi, pour désigner sa personne, l'expression de *Fils de Dieu*, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Nous l'avons trouvée dans Luc, 1, 35, avec sa signification au propre et la plus étroite, Jésus étant ainsi dénommé parce qu'il a été engendré immédiatement par l'Esprit-Saint. Ni Jésus lui-même ni aucun de ses contemporains n'emploient cette expression en ce sens; mais seulement, d'après le troisième évangéliste, l'ange s'en sert en annonçant la conception de Jésus.

Au contraire, cette expression se trouve avec la signification la plus étendue, morale et métaphorique (Matth., 5, 9. 45; Luc, 6, 35), quand les pacifiques et ceux qui, aimant leurs ennemis et faisant du bien, imitent la divinité, sont appelés fils de Dieu.

Elle se rencontre encore dans un troisième sens tout particulier. Quand le diable, faisant la supposition : *Si tu es le Fils de Dieu*, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ Θεοῦ, engage Jésus à métamorphoser les pierres (Matth., 4, 3); quand Nathanaël dit à Jésus : *Tu es le Fils de Dieu, le roi d'Israël*, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ (Joh., 1, 50); quand Pierre confesse : *Tu es le Christ, le Fils de Dieu vivant*, σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος (Matth., 16, 16; comparez Joh., 6, 69); quand Marthe exprime ainsi sa croyance en Jésus : *Je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu*, ἐγὼ πεπίστευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Joh., 11, 47); quand le grand-prêtre conjure Jésus de lui dire s'il est *le Christ, le Fils de Dieu*, ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (Matth., 26, 63), il est impossible de méconnaître que le diable ne veut pas dire autre chose que, *si tu es le Messie*, et que, dans les autres passages, la réunion de *Fils de Dieu*

avec *Christ* et *roi* désigne également le Messie. Cela étant établi par cette voie (1), la même conclusion peut être tirée de ce qui a été remarqué déjà, à savoir, que (Osée, 11, 1; 2 Mos., 4, 22) le peuple d'Israël, et également le roi de ce peuple (2 Sam., 7, 14; Psalm., 2, 7; comparez 89, 28), sont désignés comme fils et premiers-nés de Dieu. Le roi, comme le peuple d'Israël, était, d'après le passage de 2 Sam., nommé fils de Dieu, en raison de l'amour que Jéhovah lui portait, et du soin particulier et immédiat qu'il voulait prendre pour l'élever; ajoutez une autre raison que fournit le passage du second psaume : c'est que, de même que des rois mortels s'associent leurs fils pour les faire régner avec eux ou sous eux, de même Jéhovah, le roi suprême, avait chargé le roi d'Israël du gouvernement de sa contrée favorite. A tout roi d'Israël, régnant dans le sens de la théocratie, cette désignation était applicable. A mesure que l'idée d'un Messie se développa, cette désignation fut, de préférence, rapportée à ce Messie comme au fils le plus aimé et comme au vicaire le plus puissant de Dieu sur la terre; cela est évident par soi-même. Donc, quoique servant à désigner le Messie, cette expression n'est cependant pas, pour cela, absolument synonyme de Christ, et chacune de ces deux expressions unit à un caractère commun des caractères particuliers. Lorsque le peuple reçut Jésus en criant : *Hosanna au fils de David!* ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβὶδ, il pensait au roi puissant et au rétablissement de son empire par le Messie; de même, dans les passages précédents où l'on s'adresse à Jésus comme au *Fils de Dieu*, il est facile de découvrir que ceux qui parlent ont principalement sous les yeux le côté de l'idée messianique qui regarde la Divinité, et la participation du Messie à la puissance et à la gloire divines (2).

(1) Comparez, sur ce qui suit, l'explication de Paulus, dans l'*Introduction à la vie de Jésus*, 1, a, p. 28 seq.

(2) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 1, S. 38; Ammon, l. c., S. 233.

Jésus lui-même a encore développé davantage l'expression en ce sens, et cette transformation spéciale est ici plus manifeste que pour la qualification de fils de l'homme, qui a été examinée plus haut. De même que le rapport naturel et légal entre le père et le fils disparaît dans un rapport supérieur, le rapport moral; de même ce fut ce côté de sa qualité de fils de Dieu, c'est-à-dire le désir de confondre son existence dans les intérêts du père, qui se développa en Jésus dès sa douzième année. C'est cette même intimité de la communauté spirituelle que Jésus exprime plus tard par ces paroles : *Tout m'a été livré par mon père; et personne ne connaît le fils, si ce n'est le père, ni personne ne connaît le père, si ce n'est le fils et celui à qui le fils veut le révéler*, πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (Matth., 11, 27). Cette manière de concevoir l'idée de *Fils de Dieu* domine particulièrement dans le quatrième évangile; par exemple, quand Jésus dit, en parlant de lui-même, qu'il n'énonce ni ne fait rien de son chef, mais seulement ce qu'il a appris du père en qualité de fils (5, 19; 12, 49 et ailleurs); du père qui, tout en étant en lui (17, 21), et bien qu'élevé au-dessus de lui (14, 28; comparez Luc, 18, 18 suiv., et passages parallèles) ne fait cependant qu'un avec lui (Joh., 10, 30).

Jésus, dans ses discours, ôta à l'expression *Fils de Dieu* sa signification judéo-théocratique, pour l'élever à une signification religieuse et métaphysique; il n'est donc pas étonnant que les Juifs se scandalisassent, non seulement quand il s'appliquait cette expression anciennement usitée, mais encore quand, en se l'appliquant, il y attachait une idée plus relevée, et qu'ils l'accusassent, non seulement de prétendre à la dignité messianique, mais encore de s'arroger les attributs divins, et de mettre ainsi en péril le prin-

cipe monothéistique de leur religion. Le quatrième évangile, qui a particulièrement conservé les explications de Jésus qui donnent un sens relevé à l'expression de *Fils de Dieu*, est aussi celui qui, plus que les autres, a conservé les manifestations du scandale qu'en prenaient les Juifs (5, 17 seq.; 10, 30 seq.; 19, 7). Mais on en trouve aussi des traces dans les synoptiques : lorsque Jésus, interrogé *s'il est le Christ, fils de Dieu*, σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, répond d'une manière affirmative, et annonce qu'il viendra sur les nuées à la droite de la puissance (Matth., 26, 63 seq., et passages parallèles), le grand-prêtre s'écrie : *Il a blasphémé!* ἐβλασφήμησε. Cette exclamation du grand-prêtre peut se rapporter à deux choses : d'abord à la prétention d'être Messie, puis à la prétention de s'arroger les attributs divins. Jésus (Joh., 10, 34 seq.), défendant le droit qu'il a de se nommer *Fils de Dieu*, invoque la dénomination de *dieux*, Θεοὶ, qui, dans l'Ancien Testament (Ps. 82, 6), est donnée même à des hommes, tels que les princes et les magistrats. Il est surprenant que Jésus saisisse un argument si éloigné et si précaire, tandis qu'une réponse accablante était si voisine : à savoir que, puisque, dans l'Ancien Testament, un roi théocratique, ou bien, d'après l'interprétation alors usitée des passages respectifs, le Messie est désigné comme fils de Jéhovah, lui, Jésus, qui s'est déclaré Messie (v. 25), a tout droit de s'appliquer la dénomination de *Fils de Dieu*. Ce n'est pas à dire que le sens théocratique de l'expression n'ait pas été familier au quatrième évangile, et que, par cette raison, l'auteur ait fait redescendre Jésus au sens vague et métaphorique; en effet, chez le même évangéliste (1, 50), l'expression de *Fils de Dieu*, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, paraît, dans le discours de Nathanaël, rattachée à celle de *roi d'Israël*, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ, par conséquent à l'idée théocratique du Messie. Mais, si Jésus semble vouloir prouver son droit à être appelé *Fils de Dieu*, en argumentant

de l'expression de *dieux* appliquée aux princes et aux magistrats, c'est pour convaincre ceux-là même qui révoquaient en doute sa messianité; ceux-là ne pouvant pas être convaincus que Jésus était autorisé à s'appeler *Fils de Dieu*, par des passages où le Messie est appelé *Fils de Dieu* (1).

§ LXII.

Mission et toute-puissance de Jésus, sa préexistence.

Les quatre évangiles s'accordent au sujet des déclarations de Jésus sur sa mission divine et sur sa toute-puissance. Non seulement il est, comme tout prophète, envoyé de Dieu (Matth., 10, 40; Joh., 5, 23 seq.; 56 seq. et ailleurs), non seulement il parle et agit avec le mandat et sous la direction immédiate de Dieu (Joh., 5, 19 seq.), mais encore il possède exclusivement la pleine connaissance de Dieu, qu'il peut seul communiquer aux hommes (Matth., 11, 27; Joh., 3, 13). En qualité de Messie, il a reçu de Dieu toute puissance (Matth., 11, 27), d'abord sur le royaume messianique qu'il va fonder et gouverner, et sur les membres de ce royaume (Joh., 10, 29; 17, 6), puis sur tous les hommes en général (Joh., 17, 2), et même sur la nature extérieure, par conséquent sur l'univers entier (Matth., 28, 18), puissance qui ne devait se déployer qu'autant que le royaume ne pourrait être fondé dans le monde sans une révolution radicale. En ouvrant ce royaume, Jésus, comme Messie, a le pouvoir d'éveiller les morts (Joh., 5, 28) et de séparer par un jugement ceux qui sont dignes de participer au royaume céleste, de ceux qui n'en sont pas dignes (Matth., 25, 31 seq.; Joh. 5, 22, 29); toutes prérogatives que les croyances des Juifs d'alors attribuaient au Messie (2).

(1) Comparez Kern, l. c., S. 89. La remarque de Neander sur ce passage n'est pas très claire, S. 133.

(2) Voyez Bertholdt, *Christol. Jud.*, §§ 8, 35, 42.

Les évangélistes ne sont pas aussi unanimes sur un autre point. D'après les synoptiques, Jésus, à la vérité, s'attribue, pour le présent et pour l'avenir, la plus haute dignité humaine et le rapport le plus élevé avec la divinité, mais il ne dépasse pas le commencement de son existence humaine. Au contraire, dans le quatrième évangile, il se trouve plusieurs discours de Jésus qui renferment l'idée de sa préexistence avant son apparition terrestre. Quelques passages sont indécis : ainsi, quand, dans cet évangile, Jésus se désigne comme celui qui est descendu du ciel sur la terre (Joh., 3, 13; 16, 28), cette désignation, prise en soi, permet qu'on y voie simplement la description symbolique d'une origine supérieure et divine; on pourrait peut-être encore, quoique plus difficilement, donner un sens analogue à l'assertion de Jésus : *Je suis avant la naissance d'Abraham :* Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι (8, 58), et dire avec le socinien Crell qu'elle signifie simplement une existence idéale dans la prédestination de Dieu; quand Jésus prie le père (Joh., 17, 5) de lui accorder *la gloire*, δόξα, qu'il avait auprès de lui *avant que le monde fût*, πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, il y a encore difficulté, sinon impossibilité, à admettre que, dans cette prière, il s'agit de la concession d'une glorification prédestinée à Jésus de toute éternité. Mais, quand nous entendons encore (Joh., 6, 62) Jésus parler d'une *ascension* du fils de l'homme, ἀναβαίνειν, *là où il était auparavant*, ὅπου ἦν πρότερον, ce passage, soit examiné en lui-même, soit comparé aux autres passages, désigne trop précisément une existence antérieure pour que nous nous en tenions à n'y voir qu'une existence purement idéale (1).

On a dès lors conjecturé que ces expressions mises dans la bouche de Jésus, ou du moins l'interprétation qui y attache le sens d'une préexistence réelle, provenaient seulement de l'auteur du quatrième évangile (2); elles se confondent,

(1) Tholuck et De Wette sur ce passage. (2) Bretschneider, *Probabilia*, S. 59.

en effet, d'une manière toute spéciale avec les idées énoncées dans son Prologue. Si le Verbe *était dans le commencement uni à Dieu*, λόγος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν, Jésus, en qui ce Verbe *devint chair*, σὰρξ ἐγένετο, pouvait, dans le sens le plus réel, s'attribuer une préexistence avant Abraham, une *gloire* à côté du Père avant la fondation du monde. Mais, pour admettre que ces idées sont propres à l'auteur du quatrième évangile, il faut démontrer deux choses : d'abord que l'idée d'une préexistence du Messie n'existait pas, au temps de Jésus, parmi les Juifs de la Palestine ; en second lieu, qu'il n'est pas vraisemblable que Jésus, indépendamment des opinions de ses contemporains et de ses compatriotes, ait pu arriver de lui-même à une pareille conception.

Examinons ce dernier point. Si véritablement une pareille conception est née dans l'esprit de Jésus, et si, d'après ses propres souvenirs, il a parlé de son état antéhumain et anté-cosmique, ce fait présente de dangereuses analogies avec Pythagore, Ennius et Apollonius de Tyane. Eux aussi prétendaient se souvenir d'avoir parcouru, avant leur existence actuelle, une série de personnalités différentes (1) ; aujourd'hui une telle prétention est considérée généralement ou comme une fable imaginée postérieurement, ou comme une illusion mentale de ces personnages. Cependant il ne faut pas perdre de vue que le souvenir de Jésus se réfère, non à une existence terrestre antérieure comme chez ces personnages, mais à une existence céleste ; et de la sorte, nous ne pouvons pas savoir si, dans un esprit aussi pénétré que celui de Jésus de l'intimité religieuse, la communauté avec Dieu dont il avait conscience ne prit pas, sous le reflet de l'imagination, la forme d'une existence antérieure auprès de Dieu. C'est du moins ainsi que j'aimerais

(1) Porphyr., *Vita Pythag.*, 26 seq. Iamblich., 14, 63. Diog. Laert., 8, 4 seq. 14. Baur, *Apollonius von Tyana*, S. 64 f., 98 f., 185 f.

à me représenter la chose, plutôt que d'invoquer, dans le sens de l'orthodoxie, la nature divine du Christ, en vertu de laquelle un souvenir serait demeuré dans son esprit, souvenir qui, à la vérité, ne peut appartenir à de simples mortels. Cette opinion des orthodoxes fait de Jésus un être étrange, dont l'existence n'est croyable ni pour le philosophe ni pour l'historien, et qui ne peut pas, non plus, être consolante pour le fidèle, s'il se rend un compte exact de sa croyance (1).

Psychologiquement, on comprendra facilement qu'une pareille conception put naître dans l'esprit de Jésus, si historiquement on trouve qu'il existait des opinions semblables sur le Messie. Le fondement de ces opinions contemporaines de Jésus pourrait, en ce qui concerne l'Ancien Testament, se rencontrer dans le passage déjà cité de Daniel où est décrit le Fils de l'homme venant dans les nuées du ciel; car, sans aucun doute, l'auteur, et en tout cas maint lecteur se le sont représenté comme un être surhumain qui avait été antécédemment avec les anges aux côtés de Dieu. Mais on ne peut pas prouver que tous ceux qui ont rapporté ce passage au Messie, et, en particulier, Jésus, quand il se nommait le fils de l'homme d'après ce passage même, aient songé à une préexistence. Si nous laissons de côté Jean, nous verrons que Jésus ne se représentait pas sa venue dans les nuées du ciel comme si, habitant éternel des hauteurs célestes, il devait descendre des nuages sur la terre; mais il pensait, d'après Matthieu, 26, 64 (comparez 24, 25), que lui, le fils de la terre, après l'accomplissement de sa carrière terrestre, serait reçu dans les cieux, et que de là il reviendrait ouvrir son règne. Et de la sorte, l'idée de la venue dans les nuages prenait une forme telle qu'elle ne renfermait pas nécessairement l'idée d'une préexistence. Il se trouve, dans les Proverbes, dans le livre

(1) Comparez Schleiermacher, *Glaubensl.*, 2, S. 99.

de Sirach et dans celui de la Sagesse, l'idée d'une sagesse de Dieu personnifiée et finalement transformée en hypostase ; de même, dans les Psaumes et dans les Prophètes, on trouve de fortes personnifications de la parole divine (1). Mais ce qui est particulièrement important, c'est que le judaïsme postérieur, redoutant l'anthropomorphisme dans la représentation de l'Être divin, prit l'habitude d'attribuer le langage, l'apparition et l'action immédiate de Jéhovah à sa *parole*, מימרא, ou à son *habitation* , שכינהא ; ce qui du reste se trouve dans le très ancien Targum d'Onkelos (2). Ces expressions, d'abord simples paraphrases du nom de Dieu, reçurent bientôt la signification incertaine d'une hypostase particulière, d'un être différent de lui, et cependant un avec lui. La plupart des révélations et des interventions divines dont cette parole de Dieu personnifiée était regardée comme l'agent, s'étaient opérées en faveur du peuple d'Israël ; il était donc naturel que la manifestation que Dieu devait encore opérer, et de laquelle Israël attendait son bien principal, en d'autres termes l'apparition du Messie, fût mise en un rapport particulier avec la *parole* ou l'*habitation, Schechina*. Ainsi, d'un côté on pensa que la *Schechina* apparaîtrait avec le Messie (3), d'un autre côté on attribua au Messie ce qui devait être attribué à la *Schechina* ; et ce mode de représenter la chose se trouve non seulement dans les rabbins, mais encore dans l'apôtre Paul. De la sorte, le Messie était, dès le désert, le conducteur et le bienfaiteur invisible du peuple de Dieu (1 Cor., 10, 4. 9) (4) ; il était dans le paradis à côté des premiers parents (5) ; dès la création du monde il était l'instrument actif de cette création (Col. 1, 16) ; il existait même avant

(1) Voyez l'indication et l'explication des passages dans Lucke, *Comm. zum Ev. Joh.*, 1, S. 211 ff.

(2) Bertholdt, *Christolog. Judæorum*, §§ 23-25. Comparez Lucke, l. c., S. 244, Anm.

(3) Schœttgen, 2, p. 6 seq.

(4) *Targ. Jes.*, 16, 1 : Iste (Messias) in deserto fuit rupes ecclesiæ Zion, (dans Bertholdt, l. c., p. 145).

(5) Sohar chadasch f. 82, 4, dans Schœttgen, 2, p. 440.

le monde (1); et, avant qu'il fût devenu homme en Jésus, il était en l'état de gloire à côté de Dieu (Phil. 2, 6).

Ainsi immédiatement après l'époque de Jésus, l'idée d'une préexistence du Messie existait dans la théologie supérieure des Juifs; il est donc naturel de conjecturer qu'elle existait aussi au temps pendant lequel Jésus se forma; en conséquence, du moment qu'il se conçut comme Messie, il put transporter sur lui-même ce trait de l'image du Messie, trait qui était d'accord avec le caractère de sa conscience religieuse. Cependant (et c'est une objection) il faut remarquer que l'auteur du quatrième évangile, familier avec la doctrine alexandrine du Verbe, est le seul qui mette dans la bouche de Jésus l'assertion d'une préexistence; de ce côté, la porte restera donc toujours ouverte au doute, sans que l'on puisse décider si cette assertion est due à l'opinion propre que Jésus avait sur lui-même, ou seulement au quatrième évangéliste, qui l'a reportée rétrospectivement sur Jésus.

§ LXIII.

Combien de temps s'est-il écoulé avant que Jésus se soit représenté comme le Messie et ait été reconnu comme tel ?

A cette question tous les évangélistes répondent unanimement, en disant que c'est à partir de son baptême qu'il s'est chargé de ce rôle (2). Tous racontent, lors du baptême, des choses qui durent convaincre de sa messianité Jésus lui-même, s'il n'en était pas déjà convaincu, et les personnes témoins de ces merveilles ou ajoutant foi aux récits qui en furent faits. D'après Jean, les premiers disciples,

(1) Nezach Israel, c. 35 seq. 48, 1 (dans Schmidt, *Bibl. für Kritik u. Exegese*, 1, S. 38) : משיח מפני תוהו Sohar Levit. f. 14, 56 (dans Schœttgen, 2, p. 436) : Septem (lumina condita sunt, ante quam mundus conderetur), nimirum... et lumen Messiæ. La préexistence du Messie, représentée ici comme réelle, ne se trouve plus conçue que comme idéale dans *Bereschith rabba*, sect. 1, f. 3, 3, et Pirke Elieser, 3 (Schœttgen, *ib.*, et De Wette, *Bibl. dogm.*, § 200, not. g).

(2) C'est encore là une de ces expressions dont on a voulu se scandaliser; par exemple, Kern, *Hauptthatsachen*, S. 72. 94.

à la première rencontre, le reconnaissent en cette dignité (1, 42 seq.); et, d'après Matthieu (7, 21 seq.), dès le commencement de son enseignement, il s'est, dans le discours de la montagne, représenté comme le juge du monde, c'est-à-dire comme le Messie.

Cependant, en examinant la chose de plus près, on aperçoit à cet égard une divergence sensible entre l'exposition des synoptiques et celle de Jean. Tandis que, dans Jean, Jésus et ses disciples restent fidèles, l'un à sa déclaration, les autres à leur conviction qu'il est le Messie, on remarque des rechutes dans les synoptiques; car tantôt, de la part des disciples et du peuple, la conviction sur le caractère messianique de Jésus, exprimée dans des cas précédents, disparaît par intervalles dans le cours de la narration pour faire place à une opinion beaucoup moins élevée sur son compte, et tantôt Jésus lui-même cesse d'être aussi explicite qu'il l'avait été dans des déclarations antécédentes. Cela est surtout frappant quand on compare la narration de Jean à celle des synoptiques; mais, même en considérant cette dernière isolément, on obtient le même résultat.

Les synoptiques représentent le peuple chancelant dans sa foi; et en cela ils ne disent rien d'invraisemblable et qui leur soit particulier, car cela se trouve aussi dans le quatrième évangile. Ils racontent que, lorsque Jésus eut apaisé la tempête, l'équipage du bâtiment se prosterna devant lui comme devant le *fils de Dieu*, υἱὸς Θεοῦ (Matth., 14, 33); que des possédés l'invoquèrent comme le fils de Dieu (Matthieu, 8, 29, et parallèles); que des aveugles l'appelèrent fils de David (Matthieu, 8, 27, et parallèles); et cependant ils racontent aussi que, lorsqu'on demanda aux gens l'opinion qu'ils avaient de lui, il n'en résulta rien autre chose que des réponses diverses : les uns déclarèrent qu'il était Jean-Baptiste (ressuscité), les autres Élie, quelques uns Jérémie ou tout autre prophète mais tous ne reconnurent

en lui qu'un simple précurseur du Messie. Ces hésitations de la part du peuple ne se trouvent pas seulement dans les synoptiques, elles se trouvent même dans le quatrième évangile : quand ceux qui ont été nourris par la multiplication miraculeuse des pains essaient de faire de Jésus un roi messianique (Joh., 6, 15), la voix du peuple n'est pas unanime sur la question de savoir s'il est le Messie ou le prophète précurseur (Joh., 7, 40). Cela est naturel ; car, au sein du peuple, les uns avaient précédé les autres dans l'opinion qu'ils s'étaient faite de Jésus ; et ceux-là mêmes qui, dans des moments d'enthousiasme, avaient vu en lui le Messie, purent, ces moments passés, retomber à une idée inférieure sur son compte.

La divergence relative aux disciples est plus difficile à concilier. Dans le quatrième évangile, André, dès sa première rencontre avec Jésus, dit à son frère : *Nous avons trouvé le Messie*, εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1, 42) ; Philippe le désigne à Nathanaël comme celui qui a été prédit par Moïse et les prophètes (v. 46), et Nathanaël même le salue aussitôt comme le *fils de Dieu*, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, et le *roi d'Israël*, βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (v. 50) ; enfin, dans le même évangile, la confession plus tardive de Pierre (6, 69) n'est que la répétition de ce qu'il avait reconnu depuis longtemps après une hésitation heureusement surmontée. Mais il n'en est pas de même dans les trois premiers évangiles ; là, ce n'est qu'après un long séjour avec lui et peu de temps avant sa passion que Pierre, qui précéda les autres, semble concevoir que Jésus est le *Christ, le fils du Dieu vivant*, Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος (Matth., 16, 16 et passages parallèles). Alors on doit se demander : cette confession produisit-elle sur Jésus une impression assez forte pour que, d'après Matth. (v. 17), bénissant Pierre de l'avoir faite, il la représentât comme une révélation divine ; pour que, d'après tous les trois (16, 20 ; 8, 30 ; 9, 21), effrayé pour ainsi dire, il défendît aux disci-

ples de répandre dans le public la conviction exprimée par Pierre? Tout cela a-t-il pu être vrai, si cette conviction, loin d'être une lumière nouvelle qui illumina soudainement Pierre, et qui, de lui, passa pour la première fois dans la conscience des autres, était depuis longtemps devenue le partage des disciples (1)?

Une semblable divergence se trouve même dans les propres déclarations de Jésus sur sa messianité. D'après Jean, non seulement il accueille dès le commencement l'hommage que Nathanaël lui offre en qualité de fils de Dieu et de roi d'Israël, et il l'accueille comme la croyance véritable, quoiqu'elle ne repose pas sur le vrai fondement (*tu crois*, πιστεύεις, 1, 51); mais encore il se fait reconnaître comme le Messie que Moïse avait prédit, par les Samaritains lors du premier voyage à la fête de Pâques (4, 26. 39 seq.), et aux Juifs lors du second voyage (5, 46). Chez les synoptiques aussi, il se donne, comme il a déjà été remarqué dès le discours de la montagne, la position de juge du monde, par conséquent de Messie; il accueille les invocations qu'on lui adresse en qualité de Messie, et qui sont également citées plus haut; et, dans le discours d'instruction (Matth., 10, 23), il parle de son retour messianique. Mais, la position qu'il se donne par rapport à la déclaration de Pierre étant inconciliable avec ces précédents, on doit, ce semble, plutôt supposer que jusque-là il ne s'était pas déclaré expressément le Messie vis-à-vis de ses disciples.

En conséquence, la critique la plus moderne du premier évangile a posé le principe suivant : Toutes les fois que cet évangile raconte des discours et des actes par lesquels Jésus se donne explicitement pour le Messie ou à la suite desquels il laisse toute latitude aux témoignages qui affirment qu'il est le Messie, si ces discours et ces actes sont racontés avant la propre déclaration de Jésus (Joh., 5), ou avant la

(1) Comparez De Wette sur ce passage.

confession des Apôtres (Matth., 16), il faut y voir des erreurs de l'auteur contre la chronologie ou contre la fidélité littérale. En conséquence, la même critique fait deux parts dans la vie publique de Jésus : dans la première, il ne s'est pas encore déclaré le Messie, mais il n'a fait que continuer la prédication de Jean-Baptiste, qui disait : *Repentez-vous, car le royaume des cieux s'est approché :* Μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matth., 4, 17; comparez 3, 2) (1). Cette division n'est entachée de partialité qu'en un seul point, et ce point est que les critiques n'ont accusé que le premier évangéliste ou du moins que les synoptiques d'avoir porté le désordre dans l'économie messianique de la vie de Jésus, tandis que ce reproche s'adressait avec plus de force encore au quatrième évangéliste, auquel manque même le seul indice d'une pareille division, que l'on trouve dans Matthieu (16, 13 suiv., et passages parallèles).

Cette opinion étant supposée la véritable, il faut demander ultérieurement : Si Jésus ne s'est pas déclaré le Messie dans le commencement, est-ce parce qu'il n'est arrivé lui-même que plus tard à la conviction de sa messianité ? ou bien, ayant cette conviction pour lui-même dès avant le début de sa vie publique, la cacha-t-il par des considérations particulières ? Pour décider cette question, il faut examiner de plus près un point dont il a déjà été parlé. Dans les cures miraculeuses, Jésus dit à ceux qu'il sauve : *Gardez-vous de l'apprendre à personne :* Ὅρα μηδενὶ εἴπῃς. Cette formule ou une autre semblable est presque constante dans les premiers évangiles ; quelque chose d'analogue se trouve aussi dans le quatrième ; par là Jésus défend à ceux qu'il a guéris d'ébruiter la chose : par exemple, au lépreux (Matth., 8, 4 et passages parallèles), aux aveugles (Matth., 9, 30), à

(1) Fritzsche, *Comm. in Matth.*, p. 213, 536 ; Schneckenburger, *Ueber den Ursprung u. s. w.*, S. 28 f.

un certain nombre d'individus guéris (Matth., 12, 16), aux parents de la jeune fille ressuscitée (Marc, 5, 43); mais surtout il enjoint le silence aux démoniaques (Marc, 1, 34. 3, 12); et dans Jean (5, 13), il est dit après la guérison de celui qui avait été malade pendant trente-huit ans : *Jésus s'était dérobé, à la faveur de la foule qui était là :* Ὁ Ἰησοῦς ἐξένευσεν, ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. De même il défendit aux trois qui s'étaient trouvés avec lui sur la montagne de la transfiguration de faire connaître cette scène (Matth., 17, 9), et, après la confession de Pierre, il recommanda aux disciples de ne pas publier l'opinion qui y était renfermée sur lui-même (Matth., 16, 20 et passages parallèles) (1). Ce n'est que pour le ou les possédés de la contrée de Gadara que Jésus fait une exception, leur enjoignant d'annoncer aux leurs le bienfait que la bonté divine leur avait accordé (Marc, 5, 19; Luc, 8, 39); soit qu'il ait pris en considération l'état mental de ces individus, soit qu'il ait songé aux besoins de cette contrée située au delà du lac, et qui avait eu peu de contact avec son enseignement (2). Mais, dans la plupart des cas, il a défendu d'ébruiter de tels actes, et le motif de cette interdiction ne peut être que le désir de ne pas permettre une trop grande extension de la croyance qu'il était le Messie. Dans Marc (1, 34), il est dit que Jésus interdit aux démons qu'il expulsa, de parler, *parce qu'ils le connaissaient*, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν; il commande, aux démons d'après Marc (3, 12), aux malades guéris d'après Matthieu (12, 16), *de ne pas le manifester*, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν. Cela veut dire évidemment que ni les démons ne

(1) Les évangélistes mettent parfois ces défenses dans la bouche de Jésus en des rencontres tout à fait mal choisies : par exemple, après une guérison opérée au milieu de la foule du peuple (*Matth.*, 8, 4), il ne pouvait servir à rien d'enjoindre à l'individu guéri de ne pas ébruiter la chose. Mais, la tradition évangélique se sentant attirée par ce qu'avait de mystérieux cet incognito dont se couvrait Jésus, il est possible que les récits de pareilles scènes aient été multipliés sans fondement historique. Comparez Fritzsche, p. 309, Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 74.

(2) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 302; comparez 261 f.; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 53.

devaient le faire connaître comme celui qu'ils avaient connu en vertu de leur pénétration diabolique, ni ceux qu'il avait guéris ne devaient le faire connaître comme celui qu'ils avaient connu par le fait de la guérison miraculeuse, c'est-à-dire comme le Messie. C'est ainsi que, d'après Matthieu (16, 20), les disciples ne devaient dire à personne *qu'il était le Christ*, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός. Pourquoi Jésus voulait-il ce mystère? Matthieu (12, 19) paraît l'attribuer à sa modestie; car, à propos d'une pareille injonction, il applique à Jésus la prophétie d'Isaïe sur le serviteur de Dieu qui agit sans bruit (Is., 42, 1 seq.). Mais ce motif ne suffit pas pour expliquer une mesure aussi générale (1), et le véritable est, sans aucun doute, dans Jean, 6, 15. Ce passage nous dit que le peuple qui, de la multiplication miraculeuse des pains, avait conclu que Jésus était le prophète prédit par Moïse (5, 18, 15), c'est-à-dire le Messie, voulut le faire roi par force. Jésus craignait donc que la publicité de toute action ou parole qui semblait le désigner comme le Messie ne ranimât les espérances charnelles que ses contemporains avaient conçues du Messie, espérances que sa vie était destinée à transporter dans un domaine plus spirituel (2). Ce qui est particulièrement remarquable, c'est que, s'il interdit la publication de la scène de la transfiguration jusqu'au temps de sa résurrection, il rattache à la défense de publier la confession où Pierre reconnaît qu'il est le Messie, l'annonciation de sa passion et de sa mort prochaine. Sa mort, en effet, était le seul moyen par lequel il espérait débarrasser de tout mélange terrestre l'idée messianique de ses contemporains. Avant cette catastrophe, toute manifestation messianique décidée devait éveiller de fausses espérances. De là, et non sans doute de sa propre indécision, proviennent ces

(1) Aussi ce motif s'est-il transformé dans le motif contraire pour l'auteur des Fragments, qui attribue à cette défense le but d'exciter davantage le désir des gens. *Vom Zweck Jesu und seiner Jünger*, S. 141 f.

(2) Comparez Fritzsche, l. c., S. 352; Tholuck, *Comm. z. Joh.*, S. 133.

injonctions de ne pas divulguer de son vivant sa messianité parmi le peuple; de là vient qu'il évite l'expression de Christ, Χριστὸς, pour désigner sa personne; de là, devant ses disciples mêmes, une retenue qui fait comprendre comment il leur demande finalement ce qu'ils pensent de lui; de là l'explication de la joie qu'il ressent de ce qu'ils l'ont reconnu, et ont cru en lui comme Messie, plus par des allusions et des actes que par des déclarations formelles (1).

§ LXIV.

Plan messianique de Jésus. Apparence d'un côté politique.

Jean-Baptiste signalait un personnage à venir, et Jésus se signalait lui-même comme celui qui était venu fonder *le royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. L'idée du règne messianique appartenait au peuple d'Israël. On se demande: Jésus l'a-t-il adoptée telle qu'il la trouva parmi ce peuple; ou bien y a-t-il, de son chef, introduit des modifications? Question qui, à vrai dire, a d'avance sa réponse dans ce qui a été déjà remarqué sur la position personnelle de Jésus.

L'idée messianique, née parmi les Juifs sur un sol politico-religieux, avait été particulièrement favorisée, dans son développement, par les malheurs politiques du temps; et à l'époque de Jésus, d'après le propre témoignage des évangiles, l'attente était que le Messie monterait sur le trône de son ancêtre David, délivrerait le peuple juif de l'oppression des Romains, et fonderait un royaume sans fin (Luc, 1, 32 seq.; 68 seq.; Act. Ap., 1, 6). En conséquence, la première question doit être de savoir si Jésus avait reçu, dans son plan messianique, cet élément politique.

Que Jésus ait voulu se faire dominateur temporel, c'est

(1) Comparez Kern, *Hauptthatsachen*, S. 86; Ammon, *Fortbildung*, 1, S. 235 ff.

ce qui a été soutenu de tout temps par les adversaires du christianisme, et par aucun avec plus de vigueur, sur le terrain de l'exégèse, que par l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel (1), qui, du reste, ne lui contesta pas le désir d'améliorer moralement sa nation. Ce qui d'après cet auteur paraît, en premier lieu, indiquer un plan politique de Jésus, c'est qu'il se bornait toujours à annoncer le règne prochain du Messie, et à signaler les conditions requises pour y entrer; mais il n'expliquait pas autrement ce qu'était ce règne et en quoi il consistait (2), par conséquent il en supposait l'idée connue généralement. Or, celle qui prévalait alors avait une couleur spécialement politique; en conséquence, les Juifs, d'après l'auteur des Fragments, ne pouvaient, quand Jésus parlait du règne messianique sans plus amples explications, songer qu'à une domination temporelle; et, puisque Jésus ne pouvait supposer que ses paroles seraient autrement entendues, il a dû aussi vouloir être entendu de cette façon. A cela se joint, d'après le même point de vue, que Jésus chargea les apôtres, dont la manière de voir ne pouvait lui être cachée, de parcourir le pays pour y annoncer le royaume messianique (Matth. 10). Or, ces apôtres qui se disputaient pour la première place dans le royaume que Jésus allait fonder (Matth., 18, 1; Luc, 22, 24); ces apôtres dont deux réclamaient précisément de siéger à droite et à gauche du roi messianique (Marc, 10, 35, seq.); ces apôtres qui, même après la mort et la résurrection de Jésus, attendaient *une restitution de la royauté à Israël*, ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ (Act. Ap., 1, 6), eurent évidemment, depuis le commencement jusqu'à la fin de leur demeure avec Jésus, les opinions ordinaires sur le Messie; et, puisque Jésus les a envoyés comme les hérauts de son règne, son dessein paraît avoir été qu'ils pro-

(1) *Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger*, S. 108-157.

(2) Comparez Fritzsche, *in Matth.*, p. 114.

pageassent en tous lieux leurs idées politiques du Messie.

Parmi les propres discours de Jésus, on en a surtout signalé un. Pierre demandait ce qu'auraient, en compensation, ceux qui ont tout quitté pour lui (Matth., 19, 28; comparez Luc, 22, 30); en réponse, Jésus promet à ses disciples que dans la *palingénésie*, παλιγγενεσία, lorsque le Fils de l'homme se sera assis sur son trône de gloire, ils occuperont douze siéges, et jugeront les douze tribus d'Israël. Pour prouver que le sens le plus immédiat de cette promesse appartient à l'enchaînement des espérances que les Juifs d'alors fondaient sur le Messie, on invoque la première Lettre aux Corinthiens, 6, 2. C'est, dit-on, d'après ce sens immédiat que Jésus a voulu être entendu; du moins c'est ainsi que les apôtres l'ont compris, puisque, même après la résurrection, de pareilles pensées occupaient encore leur esprit. Jésus, par plusieurs preuves, connaissait leur penchant à concevoir des espérances temporelles du Messie, et, s'il n'avait eu le dessein de les entretenir en eux, il ne se serait guère permis une telle promesse. Supposer que, sans partager leur attente, il leur a tenu un pareil langage pour s'accommoder à leurs idées et enflammer leur courage, c'est le faire agir avec déloyauté, et, dans le cas donné, avec une déloyauté inutile; car, à la demande de Pierre, il suffisait de répondre par toute autre louange accordée aux efforts des disciples. Par conséquent, conclut-on, il ne reste qu'à admettre que Jésus a partagé lui-même les espérances juives dont il est ici l'organe.

Parmi les actions de Jésus, on invoque surtout, pour soutenir qu'il eut un plan politique, sa dernière entrée dans Jérusalem (Matth., 21, 1 seq.). Tout, d'après l'auteur des Fragments, y indique un but politique : le moment qu'il choisit, c'est-à-dire la fête de Pâques, où affluait le concours considérable d'une population qu'il avait suffisamment préparée de longue main dans les provinces; l'animal sur lequel

il monte, et par lequel, se référant à Zacharie, il voulait s'annoncer comme le roi destiné à Jérusalem ; l'approbation qu'il exprime quand le peuple l'accueille avec un salut royal; la conduite violente qu'il se permet aussitôt dans le Temple; enfin le discours incisif qu'il prononce contre le Haut-Conseil (Matth., 23), et qu'il termine en voulant arracher, par la menace de ne plus se montrer au peuple, la reconnaissance qu'il est le roi messianique.

§ LXV.

Données sur un plan messianique de Jésus, purement spirituel.

Nulle part il ne se trouve dans nos récits évangéliques une trace qui montre que Jésus ait cherché à former un parti politique. Loin de là, il s'est soustrait à l'empressement du peuple, qui voulait le faire roi (Joh., 6, 15); il a déclaré que le règne du Messie ne venait pas *avec éclat*, μετὰ παρατηρήσεως, mais qu'il avait apparu sans avoir été remarqué parmi ses contemporains (Luc, 17, 20, seq.); obéir simultanément à Dieu et à l'autorité, même païenne, est son principe (Matth., 22, 21); après l'entrée solennelle dans la capitale, il se dérobe à la foule, au lieu de profiter, en sa faveur, de l'excitation qui la transporte; enfin il soutient devant son juge que son royaume n'est pas *d'ici*, *n'est pas de ce monde*, οὐκ ἐντεῦθεν, οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, et, à l'appui de cette assertion, il rappelle que ses serviteurs n'ont opposé aucune résistance violente à l'autorité juive (Joh., 16, 36). Ce qui prouve que cela est vrai, c'est que Pilate dut presque être forcé par les Juifs à condamner Jésus, et cependant, s'il y avait eu même une ombre de trame politique à la charge de Jésus, le gouverneur romain aurait été le premier à lui ôter tout moyen de nuire (1).

On a essayé récemment de concilier des indications en

(1) Comparez Neander, L. J. Chr., S. 626 ff.

apparence si opposées, en distinguant une forme antérieure et une forme postérieure du plan de Jésus (1). Bien que, a-t-on dit, l'amélioration morale et l'élévation religieuse de son peuple eussent été de tout temps son but principal, cependant il avait, au commencement de son ministère public, conçu l'espérance de renouveler, par le moyen de cette renaissance intérieure, la gloire extérieure de la théocratie, une fois qu'il aurait été reconnu comme le Messie par la nation, et revêtu, en cette qualité, de la suprême autorité; mais, lorsque cette espérance eut échoué, il comprit que Dieu rejetait toute direction politique du plan messianique, et, en conséquence, il l'éleva à un plan purement spirituel. Ce qui prouve, continue-t-on, une telle modification dans le plan de Jésus, c'est que, autant la sérénité règne sur le début de sa vie publique, autant la mélancolie est répandue sur la fin; c'est que le mal et la souffrance prennent la place de l'heureuse année du Seigneur annoncée d'abord; c'est que lui-même, s'affligeant du sort qui attend la ville de Jérusalem, s'écrie qu'il avait songé à la sauver, mais que maintenant elle est condamnée à périr même politiquement.

Une pareille distinction de deux périodes, dans l'une desquelles le plan de Jésus aurait eu une autre couleur que dans l'autre, ne se trouve pas dans les évangélistes. Car *l'heureuse année du Seigneur*, ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτὸς, qu'il commença d'abord par annoncer (Luc, 4, 19; quand même la place chronologique en serait exacte, voyez plus haut), est appelée ainsi, non à cause de la joie de celui qui faisait l'annonce ou de ceux qui la recevaient, mais à cause de la valeur de l'annonce, qui, de quelque manière qu'elle fût ac-

(1) Paulus, *Leben Jesu*, 1, b, S. 85, 94, 106 ff.; Venturini, 2, S. 310 ff.; Hase, *Leben Jesu, erste Auflage*, §§ 68, 84. Dans la seconde édition, §§ 49, 50 (comparez ses *Écrits polémiques de théologie*, 1, S. 61 ff.), Hase a rétracté cette opinion, en ce sens du moins que Jésus, dit-il, avait surmonté la tendance politique de l'idée messianique dès avant le début de sa vie publique.

cueillie, restait toujours une joyeuse, une *bonne nouvelle*, εὐαγγέλιον. Deux autres raisons militent encore contre cette manière de voir : c'est que, d'un côté, il se trouve dans la première portion de la vie de Jésus, qu'on suppose vivifiée par les joies de l'espérance, l'indication de sa mort violente (Matth., 9, 15), et que, d'un autre côté, justement les deux passages que l'on peut invoquer avec le plus d'apparence pour soutenir que d'abord le plan de Jésus eut une couleur politique, c'est-à-dire la promesse des trônes et l'entrée à Jérusalem, appartiennent au dernier temps de sa vie. A la vérité, relativement à l'entrée dans Jérusalem, qu'il est impossible de déplacer, on dit que Jésus n'aurait pu la disposer de la sorte, si, du moins, il n'avait pas eu précédemment des projets théocratico-politiques; mais, en présence de la décision suprême, jouer encore une fois avec des espérances abandonnées, c'est une faiblesse qui paraît s'accorder le moins avec le caractère de Jésus. Puis on ajoute que Matthieu aura, par erreur, transporté dans une époque postérieure le discours relatif aux trônes; sans doute, c'est une supposition possible, à laquelle cependant on ne doit recourir qu'autant que toute autre solution aura échoué.

Voyons donc si réellement le plan de Jésus offre une double série de signes opposés, dont les uns ont une couleur politique, et les autres une couleur purement spirituelle, et si cette opposition réciproque n'est pas une simple apparence.

D'abord, il ne faut toucher en rien à l'une des séries, à celle dans laquelle le plan messianique de Jésus se manifeste comme purement spirituel : ni le caractère, ni la conduite, ni le sort, ni le succès de Jésus, ne se pourraient comprendre, si son plan avait eu une couleur politique.

Il en est autrement de la série des signes politiques. Jésus, dit-on, ne s'est pas expliqué sur sa manière de concevoir

le règne du Messie ; par conséquent ses auditeurs ont dû supposer en lui les idées ordinaires aux Juifs. Mais l'ont-ils dû, ou, pour mieux dire, l'ont-ils pu lorsque Jésus, dans le discours de la montagne, eut déclaré que son but était de spiritualiser la loi, de rehausser les exigences morales imposées aux hommes et d'ennoblir leur vie intérieure et extérieure; lorsque, dans ses paraboles, il eut dépeint le règne du Messie, non point conformément à l'opinion des Juifs, mais toujours comme une communauté morale et religieuse ? Et les doutes de ses compatriotes sur sa messianité ne montrent-ils pas que, dans son idée du Messie, ils ne reconnaissaient pas la leur ? Mais, objecte-t-on, il envoya ses apôtres pour annoncer l'approche du royaume céleste, et cependant il devait savoir qu'ils s'en faisaient des idées très charnelles. Nous répondons que les apôtres n'avaient qu'une mission préparatoire, et que la précision ultérieure de cette idée, et surtout l'épuration qui en devait chasser tout caractère politique, étaient réservées à l'enseignement subséquent que Jésus lui-même allait donner (comparez Luc, 10, 1), et sans doute aussi à l'impression que produirait sa mort prochaine. Quant au discours sur les trônes, il est joint, dans Luc, avec la promesse que les fidèles disciples de Jésus mangeront et boiront avec lui dans son royaume ; en le comparant avec Luc, 20, 35 seq., on voit qu'il faut nécessairement l'entendre dans un sens métaphorique; car, dans la *palingénésie*, παλιγγενεσία, Jésus pouvait aussi peu vouloir parler de véritables aliments que de mariages après la *résurrection*, ἀνάστασις. De même dans Matthieu, quand il est parlé de rendre au centuple les maisons, les champs, les pères, les mères, les femmes, etc., qui auront été abandonnés, cette promesse ne peut s'entendre à la lettre ; par conséquent il ne faut pas, non plus, entendre à la lettre la promesse des trônes, et ce n'est qu'une figure pour exprimer que la part d'honneur et de béatitude

que l'on aura un jour au royaume céleste sera en proportion de l'activité qu'on aura déployée. L'entrée à Jérusalem prouve encore moins : d'après des déclarations aussi explicites, Jésus pouvait supposer suffisamment connu dans quelle intention il montait sur l'animal du roi pacifique et recevait l'hommage du peuple. Les attaques qu'il dirige aussitôt contre les Pharisiens et les docteurs de la loi, de même que l'expulsion des marchands hors du Temple, indiquaient plutôt un réformateur moral et religieux qu'un dominateur. Enfin, quand il s'écrie qu'il avait voulu sauver Jérusalem, et que la ville allait périr, parce qu'elle l'avait dédaigné, cette plainte signifiait au plus que Jésus avait espéré précédemment qu'en régénérant son peuple, il le sauverait indirectement aussi de sa perte politique, mais non qu'il eût jamais songé à travailler directement à sa rénovation politique (1).

§ LXVI.

Rapport de Jésus avec la loi de Moïse.

En fait, la constitution religieuse de Moïse a trouvé sa ruine dans l'église fondée par Jésus. On demande : La destruction du mosaïsme a-t-elle été dans l'intention du fondateur?

Il ne manque pas de déclarations et d'actions de Jésus qui semblent indiquer cette intention d'une manière irrécusable (2). Partout où il détaille les conditions de la participation au *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, par exemple dans le discours de la montagne, son soin est de relever, non l'observation des prescriptions particulières de la loi mosaïque, mais l'esprit intérieur de religion et de mo-

(1) Comparez sur ce sujet De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 163 f. 3, S. 219; Kern, *Hauptthatsachen*, S. 91 ff.; Neander, L. J. Chr. S. 102 ff.

(2) Comparez Reinhardt, *Plan Jesu*, S. 14 ff.

rale; au jeûne, à la prière, à l'aumône, il n'attribue du mérite qu'autant que ces actions sont réunies à une direction morale correspondante (Matth., 6, 1—18). En prononçant que ce qui sort de la bouche, mais non ce qui y entre, souille l'homme (Matth., 15, 11), il prononce implicitement la nullité des défenses mosaïques sur les aliments. Les deux points principaux du culte mosaïque sont le service des sacrifices et la célébration des fêtes et du sabbat; or non seulement il ne les recommande nulle part expressément, mais encore il place fort en arrière les sacrifices lorsqu'il loue un *scribe*, γραμματεὺς, d'avoir déclaré l'amour sincère de Dieu et du prochain comme *plus précieux que tous les holocaustes et tous les sacrifices*, πλεῖον πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν, et il le signale comme un homme qui *n'est pas éloigné du royaume de Dieu*, οὐ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ (Marc, 12, 33 seq.) (1). Lui-même, à chaque occasion (Matth., 9, 13; 12, 7), avait à la bouche le mot d'Osée, 6, 6 : *Je veux miséricorde et non sacrifice*, ἔλεον θέλω καὶ οὐ θυσίαν (comparez, 1 Sam., 15, 22). Contre la fête du sabbat alors observée, Jésus a fait plus d'une fois des protestations tant par ses actions que par ses déclarations expresses (Matth., 12, 1—13; Marc., 2, 23—28; 3, 1—5; Luc, 6, 1—10; 13, 10 seq.; 14, 1 seq.; Joh., 5, 5 seq.; 7, 22 seq.; 9, 1 seq.); et, en qualité de *Fils de l'homme*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, il s'est attribué la puissance sur le sabbat. Les Juifs aussi paraissent avoir entendu du Messie une révision de la loi mosaïque (2). On peut trouver un sens analogue dans la déclaration que le quatrième évangile (2, 19) attribue à Jésus lui-même, déclaration que le premier évangile (26, 61) et le second (14, 35) lui font imputer par de faux témoins. Cette déclaration est : *Je puis*

(1) Voyez une exagération de l'Évangile des Ébionites, dans Epiphane, *Hæres.*, 30, 16.

(2) Bertholdt, *Christolog. Jud.*, § 31.

détruire (Jean : *détruisez*) *le temple de Dieu* (Marc : *fait de main d'homme*), *et en trois jours je puis le bâtir* (Marc : *j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme*), δύναμαι καταλῦσαι (Joh. λύσατε) τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ (Marc : τὸν χειροποίητον), καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν (Marc : ἄλλον, ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω) ; l'auteur des Actes des apôtres (6, 14) donne quelque chose de semblable comme chef d'accusation contre Étienne. La chose sera encore confirmée, si l'on accepte comme déclaration authentique ce que les Actes des apôtres (*l. c.*) ont au lieu de la seconde moitié de cette déclaration : *et il changera* (à savoir, Jésus, d'après l'assertion attribuée à Étienne) *les coutumes que Moïse nous a transmises*, καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς. En somme, on peut dire : Celui qui, comme Jésus, eut une fois reconnu la valeur absolue de l'intérieur par rapport à l'extérieur, de l'ensemble de la disposition morale par rapport à un acte isolé, détaché de cet ensemble, de telle sorte qu'il déclare l'amour de Dieu et du prochain comme l'essentiel de la loi (Matth., 22, 36 seq.), celui-là, disons-nous, ne peut ignorer que ce qui, dans la loi, ne se rapporte pas à ces deux points, est, par cela même, caractérisé comme non essentiel. Mais ce qui semble, d'une manière toute décisive, indiquer les desseins qu'avait Jésus de détruire le culte mosaïque, ce sont les déclarations où il exprime que le Temple de Jérusalem, centre de ce culte, sera renversé (Matth., 24, 2 et passages parallèles), et que l'adoration de Dieu, n'étant plus attachée à un lieu particulier, deviendra purement spirituelle (Joh., 4, 21 seq.).

Mais tout cela ne forme qu'un côté de la position que Jésus prit à l'égard de la loi de Moïse, puisqu'il se trouve également des données qui semblent prouver qu'il ne songea pas à un renversement de l'ancienne constitution religieuse de son peuple. Ce côté, par des motifs aisés à con-

cevoir, a été, à une époque précédente, mis de préférence en lumière par des adversaires du christianisme (1) en sa forme d'église; mais ce n'est que dans ces derniers temps que, l'horizon théologique s'étant agrandi, des interprètes ecclésiastiques sans prévention l'ont apprécié comme il convenait qu'il le fût (2). Pendant sa vie d'abord, Jésus, comme Paul le témoigne, Gal., 4, 4, reste fidèle à la loi paternelle; il visite, le jour du sabbat, la synagogue; il se rend à Jérusalem pour le temps de la fête, et à Pâques il mange avec ses disciples l'agneau pascal. S'il opère des guérisons le jour du sabbat, ou s'il fait glaner des épis à ses disciples (Matth., 12, 1 seq.); si dans sa compagnie il n'introduit ni jeûnes ni ablutions avant le repas (Matth., 9, 14; 15, 2), cela n'était pas contraire à la loi de Moïse, qui ne recommandait de s'abstenir que de *travaux ordinaires*, מלאכה (2 Mos., 20, 8 seq., 31, 12 seq.; 5 Mos., 5, 12 seq.), au nombre desquels était nommément le labourage, la moisson (2 Mos., 34, 21), l'opération de ramasser du bois (4 Mos., 15, 32 seq.), et autres semblables; ce n'est que plus tard, par un esprit de minutie, que l'on y compta les actions de guérir les malades et de glaner quelques épis (3). De même, l'ablution des mains avant le repas n'était qu'une conclusion extrêmement forcée que les rabbins avaient tirée de 3 Mos., 15, 11 (4). Pour le jeûne, la loi n'en prescrivait qu'un général annuel (3 Mos., 16, 29 seq.; 23, 27 seq.), et elle ne prescrivait rien au sujet de jeûnes particuliers (5). Dans le même discours de la montagne, Jésus élève, bien au-dessus de toutes les pratiques du culte, la religiosité spirituelle; et ce qu'il dit de la continuation provisoire des

(1) C'est encore l'auteur des Fragments de Wolfenbuttel qui a raisonné dans ce sens avec le plus de conséquence. Voyez le fragment : *Von dem Zweck u. s. f.* S. 66 ff.

(2) Particulièrement Fritzsche, *in Matth.*, p. 214.

(3) Voyez Winer, *Bibl. Realwörterb.*, 1te Aufl., S. 585.

(4) Comparez Paulus, *Exeg. Handb.*, 2, S. 273.

(5) Winer, *Bibl. Realw.*, 2te Aufl., 1, S. 426.

sacrifices (Matth., 5, 23 seq.), n'étant qu'occasionnel, est sans conséquence. Mais il y déclare aussi qu'il est venu accomplir et non détruire la loi et les prophètes (Matth., 5, 17); après quoi il promet aussitôt une durée éternelle à la plus petite lettre de la loi, et celui qui en représenterait le moindre commandement comme n'étant pas obligatoire est menacé de perdre son rang dans le royaume céleste (1). Aussi les apôtres observèrent-ils rigoureusement la loi judaïque, même après la première Pentecôte. A l'heure de la prière, ils allaient au Temple (Act. Ap., 3, 1); ils se rendaient dans les synagogues; ils observaient les défenses mosaïques concernant les aliments (10, 14); et, quand le parti judaïsant se plaignit de la conduite de Barnabas et de Paul, qui baptisaient des païens sans leur imposer le fardeau de la loi mosaïque, ils ne surent opposer à ces plaintes aucune déclaration expresse de Jésus (Act. Ap., 15).

Dans un intérêt apologétique, on a essayé de concilier cette contradiction apparente entre la conduite et le langage de Jésus, en disant que non seulement l'observation de la loi, mais encore les déclarations en faveur de la loi ont eu, de la part de Jésus, pour but de s'accommoder aux opinions de ses contemporains, qui lui auraient aussitôt retiré leur confiance s'il s'était annoncé comme le destructeur de la loi réputée sainte (2). Ce serait expliquer l'observation de la loi de la part de Jésus de la même façon que la soumission de l'apôtre Paul aux prescriptions légales, soumission qui, d'après la propre déclaration de l'apôtre, n'était qu'un accommodement aux opinions des Juifs parmi lesquels il vivait (1 Cor., 9, 20; comparez Act. Ap., 16, 3). Mais les fortes assurances sur l'immuable durée de la loi et sur la culpabilité de celui qui serait assez hardi pour en enfreindre le

(1) Comparez Fritzsche, p. 214 seq.

(2) Reinhard, l. c., S. 15 seq. Plank, *Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung*, 1, S. 175 ff.

plus petit commandement, ne peuvent pas se déduire d'un simple accommodement ; car déclarer indispensable un ordre de choses que l'on regarde comme superflu et que l'on désire faire tomber peu à peu en désuétude, non seulement ce serait de la déloyauté, mais encore ce ne serait pas de la prudence.

En conséquence, d'autres ont fait valoir la distinction entre la partie morale et le rituel ; et le passage où Jésus déclare qu'il ne veut pas abolir la loi, ils ne l'ont rapporté qu'à la partie morale qu'il s'efforçait de *compléter*, πληρῶσαι, en la dégageant des simples pratiques et en la purifiant ainsi (1). Mais le passage en question du discours de la montagne ne renferme pas une pareille distinction ; loin de là : d'une part, les expressions *la loi et les prophètes*, νόμος, προφῆται, désignent toute la constitution religieuse de l'Ancien Testament dans sa plus grande étendue ; d'autre part, les commandements les plus insignifiants, les lettres les plus petites de la loi, qui ne doivent pas non plus être abrogées, ne peuvent pas être entendues autrement que du rituel et des pratiques du culte (2).

Ceux qui ont distingué entre les prescriptions réellement mosaïques et les additions traditionnelles ont été plus heureux (3). Il est vrai de dire que les guérisons opérées par Jésus pendant le sabbat, son mépris des ablutions pédantesques avant le repas, etc., portent, non pas contre Moïse, mais seulement contre des prescriptions postérieures faites par les rabbins, et plusieurs discours de Jésus conduisent même à cette distinction. Jésus (Matth., 15, 3 seq.) oppose la *tradition des anciens*, παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, à la *prescription de Dieu*, ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ, et il déclare (Matth., 23, 23) que, là où elles s'accordent ensemble, on peut *ob-*

(1) De Wette, *Bibl. dogm.*, § 210.

(2) Voyez l'auteur des Fragments, *Von dem Zweck. u. s. w.*, S. 69 ; Fritzsche, p. 214, De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 1, S. 56 ; Neander, L. J. Chr., S. 124.

(3) Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, b, S. 600 f. *Leben Jesu*, 1, a, S. 296, 312.

server l'une et ne pas abandonner l'autre, ταῦτα ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι; en conséquence de quoi il exhorte, dans le verset 3, le peuple à faire tout ce que les docteurs de la loi et les pharisiens lui prescrivent; que si, au contraire, on ne peut ou ne veut suivre que l'une ou l'autre, il remarque (Matth., 15, 3 seq.) qu'il vaut mieux, pour obéir aux commandements divins (donnés par Moïse), *transgresser la tradition*, παραβαίνειν τὴν παράδοσιν, que, par une règle contraire de conduite, *transgresser les commandements de Dieu pour obéir à la tradition*, παραβαίνειν τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν. En somme, il trouve dans la masse des commandements traditionnels *un fardeau difficile à porter*, φορτίον δυσβάστακτον (23, 4), et il songe à en délivrer le peuple durement pressé, et à lui imposer en place son *fardeau léger*, φορτίον ἐλαφρὸν, son *joug utile*, ζυγὸς χρηστὸς (11, 29 seq.). En conséquence, malgré tous les ménagements qu'il était disposé à avoir pour la religion établie en tant qu'elle n'agissait pas d'une manière directement pernicieuse, son avis allait à ceci, c'est que tous ces *arrangements humains*, ἐντάλματα ἀνθρώπων, périraient comme une *plantation que le Père céleste n'avait pas plantée*, φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος (15, 9. 13). La plupart de ces prescriptions pharisiennes étaient dirigées vers des pratiques extérieures au milieu desquelles se perdait le noyau de belle moralité que renfermait la loi mosaïque; on y voyait comment, par des présents au Temple, on se dégageait de l'obligation de soutenir des parents dans le besoin (15, 5); comment, en payant la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, on oubliait l'amour du prochain (23, 23). La distinction entre la loi et la tradition concorde jusqu'à un certain point avec la distinction entre la partie morale et la partie rituelle; car les prescriptions rabbiniques avaient une tendance uniquement tournée vers les pratiques, tendance que Jésus repoussait, tandis que la loi mosaïque con-

tenait un fond moral et religieux pour lequel il la tenait en haute estime.

Jésus, du moment qu'il eut reconnu comme uniquement essentiel dans la religion ce qui se rapportait à la moralité et à l'adoration spirituelle de Dieu, aurait dû, pour être conséquent, rejeter tout ce qui, étant purement de rite et de forme, avait reçu, par abus, une signification religieuse; et, dans la loi de Moïse même, il se trouvait beaucoup de choses de cette espèce. Mais, d'un autre côté, l'on sait avec quelle lenteur de pareilles conséquences sont tirées, quand elles viennent se heurter contre des usages consacrés. Déjà Samuel, dans le livre qui lui est attribué (1 Sam., 15, 22), a reconnu que l'obéissance vaut mieux que le sacrifice, et Assaph, que l'offrande d'une reconnaissance sentie plaît mieux à Dieu que l'offrande de victimes égorgées (Ps. 50). Et cependant combien de temps les sacrifices ne furent-ils pas conservés à côté et en place de la véritable obéissance! Jésus en était encore plus vivement convaincu que ces anciens; la vraie *prescription de Dieu*, ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ, dans la loi mosaïque, n'était pour lui, à proprement parler, que les commandements : *honore ton père*, τίμα τὸν πατέρα; *tu ne tueras pas*, οὐ φονεύσεις, etc.; mais surtout *tu aimeras le Seigneur Dieu et le prochain*, ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον. On pourra toujours penser que Jésus, attaché uniquement à ce côté, ne voulut pas entrer dans un examen trop minutieux de l'autre côté, c'est-à-dire des pratiques du culte; qu'en raison du respect profondément enraciné pour le saint livre de sa nation, il honora, par égard pour ce qu'il renfermait d'essentiel, ce qu'il renfermait même d'inutile; et cela lui fut d'autant plus facile, qu'à côté du pédantisme des additions traditionnelles, pédantisme exagéré jusqu'à l'absurde, le rituel du Pentateuque devait paraître extrêmement simple (1).

(1) Comparez Neander, L. J. Chr., S. 118; Neander cite l'exemple de Philon,

Mais il eut aussi l'opinion que la loi n'était pas destinée à avoir une durée éternelle. En effet, il annonce que le Temple de Jérusalem sera détruit lors de son prochain retour (Matth., 24 et passages parallèles), et même que l'adoration de Dieu cessera d'être attachée à une localité particulière (Joh., 4, 23, seq.) ; ce qui entraînait la chute de toute la forme du culte mosaïque. Si, d'après Matthieu (5, 18), il a déclaré que la loi durerait autant que le ciel et la terre, cela ne forme pas contradiction, du moment que l'on se souvient, d'après Matthieu (24), que le Juif établissait dans son esprit une étroite connexion entre la destruction de son état et de son sanctuaire, et la fin du monde (ancien) ; par conséquent, dire que la loi subsistera aussi longtemps que le Temple sera debout, revient à dire qu'elle subsistera aussi longtemps que durera le monde (1). A la vérité, Luc dit : *la loi et les prophètes jusqu'à Jean*, ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου (16, 16), et par là il semble que, dès l'arrivée de Jean-Baptiste, la loi cessa d'être en vigueur : mais il faut comparer un passage parallèle de Matthieu, 11, 13, où il est dit : *tous les prophètes et la loi ont prophétisé jusqu'à Jean*, πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν, et ce rapprochement ôte au passage de Luc son sens défavorable. D'un autre côté, quand il est dit, dans Luc (16, 17), qu'il est plus aisé que le ciel et la terre passent qu'il ne l'est qu'un seul point de la loi soit sans effet (ce qui ne fixe pas un terme précis avant lequel la loi ne sera pas abolie, et ce qui indique seulement une chose plus possible que la destruction de cette loi), ce nouveau rapprochement semble ôter son sens favorable au passage de Matthieu (5, 18) où la fin du monde pourrait s'entendre de la destruction du Temple. Dans cette difficulté, on se demande seulement

qui, tout en interprétant spirituellement la loi mosaïque, insista pour qu'on l'observât extérieurement.

(1) Comparez Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, b. S. 598 f.

s'il ne faut pas donner la préférence au sens que présentent les deux passages du premier évangéliste, sens duquel il résulte que la loi n'était pas destinée à une durée éternelle. Ce sens s'accorderait aussi avec ce qui a été dit sur le Temple, qui devait être renversé, puis rebâti, car c'était là une promesse de spiritualiser la religion et même, d'après l'interprétation qui est attribuée à Étienne, l'annonce de l'abolition de la loi mosaïque ; promesse et annonce qui, si elles ont été rattachées par Jésus à l'ouverture du *siècle futur* du Messie, αἰὼν μέλλων, concorderaient avec ce sens qu'on trouve dans le premier évangéliste. En conséquence, Jésus et l'apôtre Paul, qui tous deux observèrent la loi mosaïque, ne différeraient qu'en ceci : le premier se représentait cette loi comme devant être abrogée sur la terre, qui serait renouvelée lors de son arrivée ou de son retour plein de gloire, et le second, en raison de la première arrivée du Messie, croyait pouvoir abolir cette loi, même sur l'ancienne terre, sur la terre non encore renouvelée (1).

Dans le dialogue avec la Samaritaine, Jésus représente la cessation du culte exclusif du Temple, non pas seulement comme quelque chose de futur, mais comme quelque chose qui commence et qui est déjà présent (*l'heure vient, et elle est déjà présente*, ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστιν). Semblablement, dans un autre lieu, en sa qualité de Messie présent, il se place non seulement au-dessus des additions traditionnelles faites à la loi, mais encore au-dessus de la loi même. Lors du fait de glaner quelques épis le jour du sabbat, ce dont il a déjà été question plus haut, il ne refuse pas seulement de reconnaître la prescription qui défend cette action isolée, prescription qui, du reste, n'appartient qu'à la tradition, mais encore il dit d'une façon tout à fait générale que le Fils de l'homme est *maître du sabbat*, κύριος τοῦ

(1) Comparez Hase, L. J. § 84. Voyez, dans Schœttgen, 2, p. 611 seq., des idées rabbiniques sur l'abolition de la loi.

σαββάτου ; que, dans son travail messianique, il y a une œuvre plus grande encore que le Temple, dans le service duquel les prêtres sont dispensés des lois du sabbat (Matth., 12, 5 seq.). Ainsi ce dernier passage exprime que Jésus est placé au-dessus de la loi, même dans les portions qui sont mosaïques ; et le premier passage, rapproché des paraboles du levain, du grain de moutarde, etc., signifie que son royaume se développera peu à peu, et que le culte du Temple perdra du terrain à fur et mesure. La conclusion la plus vraisemblable qui ressort est donc que Jésus, comme Paul, observait, il est vrai, la loi pour lui-même, afin de ne pas se séparer de sa nation ; que surtout il n'en méditait pas l'abolition violente ; qu'il n'attendait pas davantage la cessation du règne de la loi au premier moment où cesserait l'ordre actuel du monde ; mais qu'il espérait que, en raison de la croissance et de la maturité progressive de ses idées, tomberaient les enveloppes qui les couvraient encore, et qui, détachées inopportunément, auraient, comme il le savait bien, laissé exposé à tous les accidents le fruit non encore mûr.

Avec une telle position, nous ne devons plus nous étonner que Jésus ait été retenu dans ses discours sur ce point, satisfait qu'il était d'avoir donné à ses disciples les prémisses d'où plus tôt ou plus tard sortiraient les conséquences désirées (comparez Joh., 16, 12 seq.). Les déclarations mêmes du discours de la montagne, qui peuvent paraître une assurance positive de la durée de la loi, prennent par là une couleur différente. On n'admettra pas, il est vrai, en raison des motifs allégués plus haut, que, par accommodement, il distingua entre la loi morale et le rituel ; mais il y a toujours à distinguer entre la lettre et l'esprit, si Jésus promet, même à la moindre lettre de la loi, une durée éternelle, cela ne peut vouloir dire, d'après ce qui précède comme d'après le contexte du discours de la montagne, que

ceci : c'est qu'il ne sera rien perdu des éléments réellement moraux et religieux que renferment les commandements les plus extérieurs en apparence. Paul lui-même, qui refusait tout mérite aux œuvres de la loi, et qui dispensait les chrétiens de l'observer, dit cependant de sa propre doctrine qu'elle accomplit la loi, loin de la renverser (ἱστῶμεν, Rom., 3, 31 ; comparez 8, 4), c'est-à-dire qu'elle en conserve l'esprit et l'essence sans les prescriptions extérieures. Ainsi l'idée, pleine de conséquences importantes, que Paul se fait de la loi, c'est qu'elle est seulement une école préparatoire (νόμος παιδαγωγὸς, Gal., 3, 24) qui, ayant rempli sa destination au moment où l'élève entre dans l'âge mûr, sera dorénavant superflue et tombera. Cette idée de Paul n'est que la reprise de ce que Jésus avait déjà reconnu et indiqué formellement en disant qne Moïse avait permis aux Juifs, *à cause de leur dureté de cœur*, πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν, bien des choses qui ne pouvaient plus se souffrir à cause des progrès du développement moral (Matth., 19, 8) (1).

§ LXVII.

Étendue du plan messianique de Jésus, et rapport de ce plan avec les païens.

L'extension que le règne fondé par Jésus gagna de bonne heure au delà du cercle du peuple juif, avait été, d'après nos évangiles, annoncée d'avance par des déclarations expresses de Jésus. Lors de son apparition dans la synagogue de sa ville natale, Jésus, qui, il est vrai, voulait seulement motiver son éloignement pour Nazareth, signala, au grand chagrin des Nazaréens, l'exemple d'Élie et d'Élisée, qui, en raison de l'indignité de leurs compatriotes, avaient été obligés de porter leurs bienfaits aux païens (Luc, 4, 25 seq.). Ail-

(1) Comparez Neander, S. 117 ff.; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 56 ff.

leurs, Jésus, à l'occasion de sa rencontre avec le capitaine de Capharnaüm, assura que, dans le *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, *beaucoup* viendraient *du levant et du couchant*, πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν, et seraient assis à table avec les patriarches, tandis que les *fils du royaume*, υἱοὶ τῆς βασιλείας, c'est-à-dire évidemment les Juifs, à qui il était destiné primitivement, en seraient jetés hors (Matth., 8, 11 seq.). Avec encore plus de précision, il déclare à ses compatriotes, en leur appliquant le sens de la parabole des vignerons, *que le royaume de Dieu leur sera enlevé et sera donné à une nation qui en rapportera les fruits*, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς (Matth., 21, 43). Dans le discours sur la montagne des Oliviers, la prédication de l'Évangile parmi tous les peuples est considérée comme une des circonstances qui devaient précéder le retour de Jésus (Matth., 24, 14; Marc, 13, 10). Enfin, après sa résurrection, Jésus donne aux disciples cet ordre formel et précis : *Allez, enseignez tous les peuples, les baptisant*, etc., πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς κ. τ. λ. (Matth., 28, 19; Marc, 16, 15; Luc, 24, 47).

Cependant à côté de ces déclarations de Jésus pour l'admission des païens dans le royaume messianique, se range, d'une manière énigmatique, une série d'autres déclarations desquelles il paraît ressortir qu'une pareille extension de ce règne n'avait point été dans ses intentions (1).

Lorsqu'il fait entreprendre aux douze leur premier voyage de mission, il ne sait rien leur enjoindre avec plus d'instance que ceci : *N'allez point dans la voie des gentils.... allez plutôt auprès des brebis perdues de la maison d'Israël*, εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε... πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matth., 10, 5. seq.). Matthieu est le seul qui ait cette déclaration, les deux autres

(1) C'est ce que dit l'auteur des Fragments de Wolfenbüttel, l. c., S. 72 ff.

synoptiques ne l'ont pas ; mais ce n'est pas une raison pour croire que l'auteur du premier évangile, en sa qualité de judaïsant, ait ajouté à tort ces paroles ; il faut plutôt penser que les auteurs des deux autres évangiles, en leur qualité d'hellénisants, les ont omises. En effet, notre Matthieu ne judaïse pas tellement, qu'il suppose à Jésus le dessein de borner aux Juifs le royaume messianique ; loin de là, il fait parler Jésus clairement de l'appel des païens (8, 11 seq.; 21, 33 seq.; 22, 1 seq.; 28, 19 seq.). Il n'avait donc aucun motif pour faire une addition dictée par un tel particularisme, tandis que les autres avaient un motif pour opérer ce retranchement : c'était le désir d'éviter une cause d'offense aux païens qui dès lors avaient été reçus.

La défense de recevoir les gentils est d'accord avec la propre conduite de Jésus à l'égard de la femme cananéenne, dont il refuse de guérir la fille malade, parce qu'il n'a été envoyé que pour les brebis perdues de la maison d'Israël (Matth., 15, 24); et cependant il s'agissait ici, non de l'admission dans le royaume messianique, mais seulement d'un bienfait isolé, temporel, et tel que jadis Élie et Élisée en avaient accordé même à des personnes étrangères à la nation israélite (1 Reg., 17, 9 seq.; 2 Reg., 5, 1 seq.). Or, comme il a été dit plus haut, Jésus lui-même invoquait l'exemple de ces prophètes ; aussi les apôtres ne voyaient-ils rien qui les scandalisât dans l'accomplissement de la prière de cette femme. Il semble donc qu'on peut faire ici, *a minori ad majus*, l'argument suivant : si Jésus a refusé ce bienfait extérieur, encore moins aura-t-il été disposé à accorder à un païen la bénédiction du royaume du Messie. A la vérité, ce n'est que dans Matthieu qu'on lit la déclaration expresse où Jésus dit qu'il n'a été envoyé qu'aux Israélites ; mais l'omission de cette déclaration dans Marc (dans Luc, tout le récit manque) doit s'expliquer comme plus haut, et Marc lui-même exprime la même chose lorsqu'il rapporte

ce que dit Jésus, que les enfants doivent être rassasiés avant les chiens.

A cela se joint la conduite des apôtres après la mort de Jésus (Act. Ap., 10 et 11). Le capitaine païen Cornélius, digne, par sa conduite pieuse, d'être admis dans la communauté messianique, reçoit, d'un ange, envoyé de Dieu, l'avis de s'adresser à l'apôtre Pierre. Comme Dieu n'ignorait pas (c'est ce qu'il faut ajouter, pour compléter le récit selon l'esprit même du narrateur) combien il serait difficile de décider l'apôtre à recevoir, sans plus ample informé, un païen dans le royaume messianique, il jugea nécessaire de préparer Pierre à une pareille démarche par une vision symbolique où il lui fit apercevoir le néant de la distinction juive entre le pur et l'impur. Sur cet avertissement, Pierre se rend, il est vrai, auprès de Cornélius; mais, quand il s'agit de le baptiser avec sa famille, il ne se détermine que sur un nouveau signe, c'est-à-dire lorsqu'il voit venir sur eux *l'Esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον. Plus tard, les judéo-chrétiens de Jérusalem l'interpellent parce qu'il a reçu des païens; et, pour sa justification, Pierre n'invoque que la vision qu'il avait eue, et l'Esprit saint qu'il avait aperçu sur la famille du capitaine. On pensera de cette histoire ce que l'on voudra; en tout cas, elle est un monument des hésitations des apôtres, et des luttes intérieures qu'ils eurent à soutenir après la mort de Jésus pour se convaincre de leur qualification à recevoir, dans le royaume de leur Christ, les païens en tant que païens; elle est aussi un monument des motifs par lesquels ils furent définitivement déterminés. Or, ce semble, ces luttes et ces hésitations n'auraient pu exister, s'ils avaient eu sous les yeux une déclaration précise du Christ, telle que celle qui est renfermée dans ce qu'on appelle l'ordre de baptiser.

Cependant il est impossible de supposer que Jésus ait borné son royaume au peuple juif, car il serait retombé au-

dessous du niveau des anciens prophètes de sa nation, parmi lesquels courait l'espérance qu'au temps du Messie les païens aussi se convertiraient à la religion de Jéhovah (Is., 2, 2 seq.; Jérém., 3, 17; Amos, 9, 12; comparez Act. Ap., 15, 15 seq.; Malach., 2, 11). En conséquence, Jean-Baptiste, dernier prophète, avait estimé si bas la descendance juive, qu'à ses orgueilleux compatriotes il avait montré les pierres sur les bords du Jourdain, en leur signifiant qu'en cas de besoin, Dieu pourrait créer, avec ces pierres, une descendance à Abraham (Matth., 3, 9) (1). Or, comment Jésus, qui partout ailleurs, pour la hauteur du point de vue et pour l'étendue de l'horizon, est si supérieur aux prophètes; Jésus qui, ainsi que nous l'avons vu en dernier lieu, considérait la loi mosaïque et le culte du Temple comme des institutions qui céderaient bientôt la place à l'adoration de Dieu en esprit et en vérité; comment, dis-je, aurait-il pu vouloir, d'une façon tout inconséquente, renfermer les bénédictions de son établissement dans les limites accidentelles d'une nation? Ces réflexions jettent donc un poids décisif dans la balance du côté des déclarations et des récits de Jésus qui renferment l'idée de l'extension du règne messianique même aux païens; la seule question qui reste est de savoir si les passages opposés peuvent se concilier avec ces déclarations.

Rien n'empêche de considérer, avec toute vraisemblance, la défense faite aux apôtres de s'adresser aux païens, comme une défense simplement provisoire. Jésus jugea convenable de laisser d'abord l'Évangile prendre racine solidement parmi ses compatriotes seuls, et de n'en permettre l'extension ultérieure que plus tard, quand surtout les idées de ses partisans se seraient purifiées par sa mort (2). La dureté

(1) Comparez Neander, L. J. Chr., S. 54.

(2) Voyez Reinhard, l. c.; Planck, *Geschichte des Christenthums in der Per. seiner Einführung*, 1, S. 179 ff.; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 100; Neander, L. J. Chr., S. 460 ff.

montrée dans le commencement contre la femme cananéenne ne peut pas s'expliquer par là ; car, comme il a été remarqué plus haut, il ne s'agissait nullement d'admission dans le royaume messianique, et Jésus, dans une autre circonstance, avait accordé à un païen un semblable bienfait. Le capitaine de Capharnaüm, également païen, comme on le voit par les expressions : *Je n'ai pas trouvé une pareille foi dans Israel :* Οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον, s'est plaint à peine d'avoir un malade qui réclame des secours extraordinaires, que Jésus, de lui-même, offre d'aller guérir le serviteur du capitaine (Matth., 8, 5 seq.). Il y a une différence, cependant, d'après la juste remarque de Neander : ce fut au milieu de la Judée que le capitaine s'adressa à Jésus ; mais la femme cananéenne s'était adressée à lui sur la frontière des païens, là où il pouvait craindre d'être entraîné, après un pareil précédent, à des relations avec eux, qui ne lui paraissaient pas encore convenables. A la fin de cette aventure, Jésus s'écrie : *O femme, ta foi est grande !* Ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις ; exclamation qui est destinée à honorer cette femme, comme avait été honoré le capitaine : et il est toujours possible que Jésus ait voulu mettre à l'épreuve la foi de cette femme, afin de montrer la païenne, si elle résistait à cette épreuve, sous un jour qui pouvait faire honte à maint Israélite. Enfin reste la contradiction apparente entre l'ordre de baptiser et les hésitations des apôtres à admettre des païens au baptême. Cependant cette difficulté n'est pas insoluble : ce qui embarrassait les apôtres, c'est que des païens pussent devenir membres du royaume du Christ, en qualité de païens, c'est-à-dire sans avoir été préalablement incorporés par la circoncision au peuple d'Israël, et sans avoir à observer dorénavant la loi de Jéhovah ; et là-dessus Jésus n'avait rien précisé, car il avait simplement ordonné de baptiser tous les peuples, et fait la menace que le royaume du Messie passerait aux païens à cause de l'indignité des Israé-

lites natifs, ce qui ne décidait pas si les païens devaient avoir part aux bénédictions de son règne d'emblée, ou seulement après avoir adopté le judaïsme (1).

§ LXVIII.

Relation du plan messianique de Jésus avec les Samaritains; sa rencontre avec la femme de Samarie.

De semblables difficultés se présentent dans la position que Jésus se donna à lui et à ses apôtres vis-à-vis des habitants de la Samarie. Pendant que, dans le discours d'instruction (Matth., 10, 5), il défend autant à ses apôtres de visiter une *ville des Samaritains*, πόλις Σαμαρειτῶν, que d'entrer dans la *voie des gentils*, ὁδὸς ἐθνῶν, nous lisons dans Jean (chap. 4), que Jésus lui-même, en traversant la Samarie, opéra avec beaucoup de succès comme Messie, et séjourna finalement pendant deux jours dans une ville samaritaine; et les Actes des Apôtres (1, 8) nous apprennent qu'avant son ascension au ciel, il chargea les apôtres de rendre témoignage pour lui, non seulement *à Jérusalem et dans toute la Judée*, ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ, mais encore *dans la Samarie*, ἐν τῇ Σαμαρείᾳ. La défense de visiter la Samarie ferait croire que Jésus, de sa personne, évita complétement ce pays; cependant il n'en est rien, ainsi qu'on le voit par Luc, 9, 52 (comparez 17, 11), où il est dit que ses apôtres voulurent lui préparer un logement dans une *bourgade des Samaritains*, κώμη Σαμαρειτῶν. Nous savons aussi par Josèphe que les Galiléens qui se rendaient aux fêtes de Jérusalem traversaient ordinairement la Samarie (2). Loin d'avoir de l'aversion pour les Samaritains,

(1) Sans aucun doute les prophètes se représentaient, de cette dernière façon, la participation des païens au règne du Messie; et d'après Bœth, *in Epist. ad Hebræos*, p. 117 seq., ce qui distinguait les écoles de Hillel et de Schammai, c'est que, pour l'admission des païens dans le royaume messianique, la première voulait seulement l'observation des commandements de Noé, et la seconde la soumission à toute la loi de Moïse.

(2) *Antiq.*, 20, 6, 1. Voyez, dans Lightfoot, p. 991 seq., des principes rabbiniques qui ne sont pas tout à fait d'accord avec ce qui est dit ici.

Jésus, à plusieurs égards, reconnut les avantages qu'ils avaient sur les Juifs, ainsi que le montre la parabole où il choisit un Samaritain comme type de la miséricorde (Luc, 10, 30 seq.). Dans une circonstance (Luc, 17, 16), il lui était arrivé que, entre dix personnes guéries, une seule, et c'était un Samaritain, s'était montrée reconnaissante ; enfin on pourrait encore rapporter à la même disposition les reproches que les adversaires juifs de Jésus lui firent une fois : *N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain :* Οὐ καλῶς λέγομεν, ὅτι Σαμαρείτης εἶ σύ (Joh., 4, 48) (1).

Quelque naturel qu'il paraisse d'admettre que Jésus reconnut cette réceptivité du peuple samaritain, qui, du reste, n'était pas sans avoir quelque impression de l'idée messianique (Joh., 4, 25) (2), et qu'il en profita véritablement par occasion pour y annoncer le règne du Messie ; cependant les différences que, à cet égard, on aperçoit entre les quatre évangélistes, font naître la perplexité. Matthieu ne rapporte ni un contact de Jésus avec les Samaritains, ni une déclaration de lui sur eux, à part la défense de les visiter ; Marc ne rapporte ni un contact, ni une expression favorable, mais il n'a rien de semblable à la déclaration défavorable de Matthieu ; Luc offre deux contacts de Jésus avec eux, dont l'un est, il est vrai, défavorable, mais dont l'autre, y compris les déclarations de Jésus sur les Samaritains, n'en doit paraître que plus favorable ; enfin, Jean raconte une histoire très détaillée et extrêmement favorable des relations de Jésus avec le peuple de Samarie. Si des renseignements aussi différents sont tous fondés, comment Jésus put-il défendre une fois d'attirer les Samaritains dans le plan messianique, et une autre fois les y admettre lui-même sans difficulté ? Si l'ordre chronologique des évangélistes avait quelque valeur, le ministère exercé par Jésus en Samarie

(1) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 62.

(2) Comparez Bertholdt, *Christ. Judæorum*, § 7.

appartiendrait à une période antérieure à celle où les apôtres, prêts à partir pour leur voyage de mission, reçurent l'injonction de ne pas entrer dans ce pays. En effet, ce fut de Galilée que les douze furent envoyés ; mais le court intervalle de temps pendant lequel, d'après le quatrième évangile, Jésus séjourna en Galilée avant la première pâque (2, 1-13), ne laisse pas d'espace pour cette mission, qui, alors, aurait dû avoir lieu après cette pâque, et par conséquent après la visite en Samarie, puisque la visite en Samarie ne fut faite qu'au retour de la pâque. Or, si Jésus avait prêché déjà lui-même, et avec le plus beau succès, le règne du Messie en Samarie, comment aurait-il pu défendre à ses apôtres d'y aller? Si, au contraire, on place la scène racontée par Jean après la défense rapportée par Matthieu, les apôtres se seraient étonnés, non pas que Jésus eût un entretien si intéressant avec une femme (Joh., 4, 27), mais qu'il l'eût avec une Samaritaine.

Avec des renseignements qui semblent aussi contradictoires, on demande si les uns et les autres ont une certitude historique. Il ne faut pas compter, du côté défavorable aux Samaritains, l'accueil inhospitalier que firent les habitants d'un village de la Samarie, et le zèle ardent que, à cette occasion, témoignèrent les fils de Zébédée; car un événement isolé de cette nature ne pouvait pas donner à Jésus de l'aversion pour les Samaritains, et l'hostilité de ces villageois ne devait pas nécessairement empêcher que Jésus n'exerçât son ministère de prédication dans la capitale samaritaine. Il s'agit uniquement de la défense de visiter les Samaritains, qui est contenue dans le discours d'instruction, et nous devons dire ici, comme plus haut pour les païens, et pour les mêmes motifs : Si le premier évangéliste est le seul qui rapporte cette défense, nous expliquerons plus facilement comment les autres ont pu être amenés à l'omettre, que nous

n'expliquerions comment Matthieu a été amené à l'ajouter sans fondement historique.

Examinons maintenant si des additions non historiques n'ont pas été faites du côté favorable aux Samaritains. Avant tout autre se présente le récit du quatrième évangile (ch. 4) sur la rencontre de Jésus avec la femme samaritaine et tout ce qui s'y rapporte. Sans apercevoir ici les difficultés que l'auteur des *Probabilia* a cru pouvoir signaler dès l'abord dans la désignation du lieu et dans le début du dialogue avec cette femme (1), nous remarquerons qu'à partir du verset 16, il se rencontre, de l'aveu même de commentateurs impartiaux (2), bien des choses d'une solution malaisée. La femme avait, en dernier lieu, prié Jésus de lui donner, à elle aussi, de l'eau qui étanche pour jamais la soif; sur quoi, Jésus dit immédiatement : *Va, appelle ton mari :* Ὕπαγε, φώνησον τὸν ἄνδρα σου. A quoi bon cela? Jésus, a-t-on dit, qui savait bien que cette femme n'avait pas de mari légitime, voulut par là lui faire honte et l'amener au repentir (3). Lücke repousse cette interprétation, parce qu'une pareille dissimulation ne plaît pas en Jésus, et il conjecture que Jésus, à cause du peu d'intelligence de la femme, voulut, en appelant son mari peut-être plus intelligent, se procurer l'occasion d'un entretien plus fructueux. Mais si Jésus, comme on le voit aussitôt, savait que la femme n'était pas légitimement mariée, il ne pouvait pas désirer sérieusement qu'elle appelât son mari; et surtout, puisque, d'après l'aveu même de Lücke, il connaissait cette particularité par une voie surnaturelle, lui qui savait tout ce qui se passe au fond du cœur de l'homme, n'ignorait pas que cette femme serait peu disposée à obéir à son invitation. Or, s'il a su d'avance que ce qu'il désirait ne se ferait pas et même ne pouvait pas

(1) Bretschneider, l. c., S. 47 ff., 97 f. Cependant comparez De Wette sur le v. 11 et suiv.

(2) Comparez Lücke et De Wette sur ce chapitre.

(3) C'est ce que dit Tholuck sur ce passage.

se faire, son invitation n'était qu'une feinte, et elle avait pour objet, non la venue du mari, mais tout autre chose. Cet objet était-il le repentir de la femme? Le récit n'en dit rien, et le résultat final est pour la femme, non pas de la honte et du repentir, mais de la foi dans la vue prophétique de Jésus (v. 19). Sans doute, c'était là aussi ce que Jésus voulait, car le récit est de telle sorte que Jésus semble avoir réussi dans son entretien avec cette femme, c'est-à-dire avoir obtenu un résultat correspondant à son dessein. Cependant, ici, ce qui fait difficulté, ce n'est pas tant ce que Lücke nomme dissimulation, puisqu'une telle dissimulation appartient complétement à la catégorie des *épreuves innocentes*, πειράζειν, dont il se trouve ailleurs des exemples, que l'espèce de violence avec laquelle Jésus fait naître lui-même l'occasion de se montrer avec sa faculté prophétique.

Par un changement d'idées non moins brusque et non moins violent, la relation évangélique amène la femme à s'entretenir sur un point qui peut manifester pleinement la messianité de Jésus. Dès qu'elle l'a reconnu pour un prophète, elle s'empresse de le consulter sur la controverse pendante entre les Juifs et les Samaritains au sujet du lieu de la véritable adoration de Dieu (v. 20). Un si vif intérêt pour une question religieuse et nationale n'est pas naturel chez une femme du reste si bornée; la plupart des commentateurs en conviennent aujourd'hui, quand ils admettent que, se sentant blessée par l'expression de Jésus sur sa situation conjugale, elle avait voulu, par cette tournure, écarter la conversation du point qui lui était sensible (1). C'est une raison; mais, si la femme ne s'inquiétait pas sérieusement du vrai lieu de l'adoration de Dieu, et si sa question n'était suggérée que par une fausse honte qui voulait échapper à l'aveu et à la pénitence, ces interprètes devraient se souvenir (ce qu'ailleurs ils répètent à satiété) que

(1) C'est ce que disent Lucke et Tholuck sur ce passage; Hase, L. J., § 67.

Jésus (chez Jean) ne fait pas dans ses réponses autant attention au sens exprès des questions qu'à l'intention qui les dicte. Suivant cette méthode, il ne devrait pas répondre avec le sérieux le plus solennel à une réponse qui n'avait pas une intention sérieuse; mais, la détournant, il devrait aller directement au point sensible qu'il avait déjà touché dans la conscience de la femme, et qu'elle voulait maintenant cacher, et l'amener, s'il était possible, à sentir pleinement et à avouer franchement sa faute. La vérité est que le but du narrateur est de faire connaître ici Jésus, non seulement comme prophète, mais précisément comme le Messie; et il a cru y réussir le mieux en dirigeant la conversation sur la question relative au vrai lieu de l'adoration de Dieu, question dont la solution était attendue du Messie (v. 25) (1). Cependant nous ne pouvons pas savoir si ce qu'il y a de forcé dans ces transitions ne provient pas de ce que l'évangéliste a omis des intermédiaires. Ainsi de ce qui précède il n'y a encore aucune conclusion à tirer contre le caractère historique de la narration.

Jésus (v. 17 et seq.) montre qu'il connaissait parfaitement quelle était la position de cette femme. Les commentateurs rationalistes, voulant expliquer cette connaissance par une voie naturelle, ont supposé que, tandis que Jésus était assis auprès de la fontaine, et que la femme était en chemin pour y venir de la petite ville, un passant insinua à Jésus de ne pas entrer en conversation avec elle, parce que c'était une femme qui, en ce moment, courait après un sixième mari (2). Mais, outre qu'il est invraisemblable qu'un passant n'eût eu rien de plus intéressant à dire à Jésus que de lui parler de la position équivoque d'une femme insignifiante, aujourd'hui les partisans, comme les adversaires du quatrième évangile, s'accordent pour reconnaître que toute

(1) Comparez Schœttgen, *Horæ*, 1, p. 970 seq; Wetstein, S. 863.

(2) Paulus, *Leben Jesu*, 1, a, 187; *Comment.* 4, sur ce passage.

explication naturelle de la connaissance qu'eut Jésus de la position de la Samaritaine va directement contre l'intention de l'évangéliste (1). En effet, en raison des déclarations de Jésus sur la situation de cette femme, le quatrième évangile raconte que non seulement la femme elle-même (v. 19), mais encore plusieurs habitants de la ville (v. 39) crurent en Jésus ; donc, suivant lui, ces gens ne se sont ni trop hâtés, ni trompés, non pas seulement en croyant que Jésus était un prophète, mais en concluant qu'il l'était justement à cause de la preuve qu'il venait de donner de ses connaissances prophétiques. Ainsi il faut dire que l'évangéliste a regardé comme une émanation de la nature supérieure de Jésus la divination de l'état où se trouvait la Samaritaine. Qu'en vertu de cette nature même, Jésus ait prévu prophétiquement sa destinée messianique et les grandes phases de son règne, que même il ait pénétré l'intérieur de ceux avec lesquels il avait directement affaire, c'est ce qu'on peut juger vraisemblable, en envisageant, d'une certaine manière, sa personne, et dans tous les cas c'est une opinion qui n'ôte rien à la dignité de son caractère ; mais supposer que, toujours et partout, il ait connu, dans le plus petit détail, les affaires de toutes les autres personnes, ce sera une supposition d'autant plus messéante qu'on se fera une idée plus relevée de sa dignité prophétique. Une telle connaissance empirique n'est pas de l'omniscience, et elle abolit, en tout cas, la conscience humaine que la doctrine orthodoxe veut cependant poser en Jésus (2). La faculté de lire pour quelques moments dans l'intérieur de personnes présentes, et d'obtenir, par cet intermédiaire, des renseignements sur des personnes absentes avec lesquelles les premières sont ou ont été en relation ; cette faculté, disons-nous, a été incontestablement observée chez des somnambules (3) ; et c'est

(1) Comparez Olshausen sur ce passage, et Bretschneider, *Probab.*, S. 50.

(2) Comp. Bretschneider, l. c., S. 49 f.

(3) Voyez, entre autres, Wirth, *Theorie des Somnambulismus*, S. 216 f.

ici un cas où le critique est pris en délit d'apologétique, quand il hésite à attribuer à Jésus une faculté qui ne se montre ordinairement que dans certains états morbides. Cependant, en y regardant de près, on comprendra que ce n'est pas sans fondement historique que la critique hésite à l'attribuer à Jésus, car il n'y a aucune trace de tension morbide dans sa manière d'être et dans sa vie. Bien que cette faculté soit la compagne ordinaire de maladies corporelles et mentales, néanmoins il reste toujours possible qu'un homme sain de corps et d'esprit en ait été doué; et, pour avoir été attribuée à Jésus, elle ne forme pas un argument contre la valeur historique du récit. Remarquons en même temps qu'une pareille faculté ne prouve rien, non plus, en faveur de la nature supérieure de Jésus, et même, si nous n'étions pas sûrs d'ailleurs de sa santé spirituelle et morale, cette faculté devrait être considérée comme quelque chose de morbide.

Plus loin, Jésus (v. 23 seq.) exprime, devant cette femme, ce que Hase appelle le principe suprême de sa religion, c'est-à-dire l'adoration spirituelle de Dieu par une vie pieuse, et l'abolition de toute pratique du culte; et il s'avoue ouvertement le fondateur d'une semblable adoration de Dieu, en d'autres termes le Messie. On est autorisé à demander ici : A quel titre cette femme était-elle digne d'une communication aussi relevée, et telle qu'il n'en a jamais été fait de pareille en termes aussi clairs aux apôtres? Quel motif pouvait décider Jésus à promener, dans l'avenir lointain de l'histoire religieuse, le regard d'une personne pour qui il aurait mieux valu être ramenée dans son propre intérieur, et obligée de méditer sur la corruption de son cœur? Il n'en eut pas d'autre, ce semble, que de vouloir obtenir, à tout prix, de cette femme, sans considération pour son amendement, la reconnaissance non seulement des dons prophétiques dont il était doué, mais encore du caractère messianique dont il était

revêtu ; et pour cela, il parut nécessaire que le dialogue prît la tournure qu'on y remarque. Cependant, non seulement il ne faut pas oublier, même pour Jésus, la puissance que le moment, l'occasion, la disposition, ont pour ouvrir et fermer le cœur et l'entendement ; mais encore on découvre des motifs pour lesquels il hésita moins à se reconnaître comme le Messie devant des Samaritains. Le peuple samaritain, rameau détaché du tronc de la nation, avait un sentiment national moins fort ; et, quoique l'idée qu'il se faisait du Messie eût aussi une couleur politique, cependant on pouvait espérer qu'elle prendrait plus facilement une direction spirituelle chez lui que chez le peuple juif, et même que parmi les apôtres du vivant de Jésus. Or, si Jésus pensa trouver, en qualité de Messie, accès chez les Samaritains par l'intermédiaire de cette femme, il n'est pas étonnant que, dans sa conversation, il ait tendu principalement vers ce grand but, et laissé l'amendement moral de cette femme, but plus étroit, aux influences que la conversion de ses compatriotes exercerait sur elle.

Continuons l'examen de la narration. Les disciples de Jésus (v. 27) arrivèrent de la ville avec des vivres, et s'étonnèrent que, contre le principe rabbinique (1), il s'entretînt avec une femme. Tandis que la femme, animée par la dernière révélation de Jésus, retourne en hâte à la ville pour inviter ses concitoyens à ne pas négliger l'étranger qui semble le Messie, les disciples engagent Jésus à prendre quelque chose des aliments qu'ils ont apportés ; il leur répond : *J'ai à manger une nourriture que vous ne connaissez pas :* Ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (v. 32). Ses disciples, se méprenant sur le sens de ces paroles, pensent que peut-être quelqu'un lui avait apporté à manger pendant leur absence. C'est là une de ces conceptions matérielles des propositions que Jésus entend spirituellement ; méprises qui

(1) Dans Lightfoot, p. 1002.

sont perpétuelles dans le quatrième évangile, et par cela même suspectes, mais qui néanmoins, pouvant être considérées comme une addition de pure forme chez le narrateur, peuvent être retranchées sans que le fond du récit en souffre. Plus loin, se trouve un discours sur semer et moissonner (v. 35 seq.), qui, si l'on y compare le verset 37 et suivant, ne peut signifier que ceci : Jésus a semé, les apôtres moissonneront (1). Sans doute, ce discours se prête à recevoir un sens tout à fait général, à savoir, que les germes du *règne de Dieu*, βασιλεία τοῦ Θεοῦ, qui ont porté des fleurs et des fruits par la culture des apôtres, avaient été déposés dans le monde par les mains de Jésus; mais il n'en est pas moins vrai qu'il est impossible d'en écarter une application plus spéciale, à savoir, que Jésus, voyant d'avance que la femme, qui est retournée en hâte à la ville, lui donnera l'occasion de disséminer en Samarie la semence de l'Évangile, promet aux disciples qu'ils jouiront un jour du fruit de ses efforts actuels. Cela fait songer nécessairement à la propagation subséquente du christianisme en Samarie par les soins de Philippe et de quelques apôtres (Act. Ap., 8) (2), et par conséquent il serait possible d'y voir une prédiction après l'événement. Cependant, en retranchant, de la personne de Jésus, toute idée surnaturelle, on ne pourra pas, d'une part, contester absolument qu'il ait été en état de prévoir ce progrès de sa cause en Samarie, d'après la connaissance qu'il avait des habitants; et d'autre part, il se pourrait que la précision plus grande de la prédiction fût due à l'évangéliste, qui, ayant, dans sa mémoire, le discours prononcé alors par Jésus, le modifia quelque peu d'après l'événement, sans qu'au fond son récit ait cessé d'être digne de foi.

Un fait raconté dans les Actes des Apôtres vient appuyer le quatrième évangile. Avant que Pierre, déterminé par un

(1) Lücke, 1, S. 542.

(2) Lucke et De Wette sur ce passage; Bretschneider, S. 52.

avis céleste, eût reçu le premier païen dans le nouveau royaume du Messie, le diacre Philippe, après qu'Étienne eut été lapidé, se rendit *dans une ville de Samarie*, εἰς πόλιν Σαμαρείας, où il annonça le Christ, et décida, par des miracles de toute espèce, plusieurs Samaritains à croire, et à recevoir le baptême (Act. Ap., 8, 5 seq.). Ce récit forme un contraste complet avec le récit, examiné plus haut, de l'admission des premiers païens. A l'égard des païens, il faut les préparations les plus extraordinaires, une vision, une suggestion particulière de l'*esprit*, πνεῦμα, pour décider Pierre; à l'égard des Samaritains, Philippe se met aussitôt à l'œuvre, et même sans avoir le précédent relatif à Pierre et aux païens. Et que l'on ne dise pas que peut-être le diacre avait des sentiments plus libéraux que l'apôtre; car, immédiatement après, Pierre va en Samarie avec Jean; et, nouveau trait d'opposition, tandis que l'admission des premiers païens produit une impression très défavorable sur les membres de la première église de Jérusalem, mère de toutes les autres, la nouvelle *du succès de la parole de Dieu en Samarie*, ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, est reçue avec approbation, et les deux apôtres les plus distingués y sont envoyés pour constater et compléter l'œuvre de Philippe. Ces faits sont en accord complet avec le précédent que présente la vie de Jésus; et, dans cet état, on demande comment concilier la défense que rapporte Matthieu, et qui a aussi des garanties historiques.

Ici, nous ne devons pas nous dissimuler que la conciliation est encore plus difficile que pour la défense qui concerne les païens. On comprend que Jésus n'ait pas voulu que l'on commençât pendant sa vie ce qu'il recommandait pour le temps qui devait suivre sa mort; mais on comprend moins qu'il ait défendu à ses apôtres de faire ce qu'il fit peu après, ou même ce qu'il avait fait auparavant. Le motif de la défense concernant les païens était double : d'abord, c'était le

scandale extrême que l'admission des païens causerait parmi la nation juive, et qui devait être évité jusqu'à ce que son œuvre eût jeté en Judée des racines durables; en second lieu, l'incapacité où ses disciples, non encore instruits par sa mort, étaient de traiter convenablement avec les païens, et le danger de leur apporter des erreurs nouvelles pour eux, sans même ôter aux Juifs leurs fausses idées sur le Messie; ce furent là les deux difficultés qui le décidèrent à prononcer la défense relative aux païens. Il aurait pu sans doute, en s'adressant personnellement aux païens sans l'intermédiaire des apôtres, éviter la seconde de ces difficultés; mais la première n'en aurait subsisté qu'avec plus de force. Il faut donc conclure qu'à l'égard des Samaritains, Jésus, comme plus tard les apôtres, redouta moins le scandale des Juifs; mais que, comme alors ses disciples étaient peu propres à traiter avec les Samaritains, ainsi qu'on le voit dans la narration mentionnée plus haut (Luc, 9, 52 seq.), il crut devoir éviter l'intermédiaire de ses disciples, et s'adresser de sa personne aux Samaritains (1).

(1) Comparez Neander, L. J. Chr., S. 462 f.

CINQUIÈME CHAPITRE.

LES APÔTRES DE JÉSUS.

§ LXIX.

Vocation des premiers compagnons de Jésus. Divergence entre les deux premiers évangiles et le quatrième.

D'après le récit concordant des deux premiers évangiles (Matth., 4, 18—22; Marc, 1, 16—20), Jésus, dans une excursion sur le bord du lac de Galilée, engagea d'abord les deux frères Pierre et André, et, immédiatement après, Jacques et Jean, à quitter leurs filets et à le suivre. Le quatrième évangile aussi raconte dès le commencement (1, 35—52) comment les premiers disciples se joignirent à Jésus; dans ce nombre, il comprend Pierre et André, probablement aussi Jean, car les interprètes admettent généralement que le compagnon anonyme d'André est Jean lui-même. Jacques manque dans ce récit, et, au lieu de lui, le quatrième évangile rapporte la vocation de Philippe et de Nathanaël. Mais là même où les personnes sont identiques, les détails de la rencontre sont différents. D'après les deux synoptiques, cette rencontre a lieu sur les bords du lac de Galilée; d'après le quatrième évangile, André, Pierre et l'anonyme se joignent à Jésus dans la Pérée, aux environs du Jourdain; Philippe et Nathanaël, pendant que Jésus se rendait de là en Galilée. Dans les synoptiques, ce sont deux fois deux frères qui sont appelés par Jésus; dans le quatrième évangile, André et l'anonyme d'abord, puis Pierre, puis Philippe et Nathanaël, se mettent à le suivre. Mais il y a encore une divergence plus grande : dans Matthieu et dans Marc, Jésus appelle immédiatement par lui-même les

deux couples de frères qui étaient occupés à leurs travaux de pêche ; dans le quatrième évangile, il n'est rien dit de la situation des disciples appelés, sinon qu'ils *viennent* et qu'ils sont *rencontrés*, ἔρχεσθαι, εὑρίσκεσθαι, et Jésus ne s'attache par lui-même que Philippe ; Jean-Baptiste lui envoie André et l'anonyme ; André lui amène Pierre, et Philippe lui amène Nathanaël.

Les deux narrations semblent donc se rapporter à des événements différents ; et, si l'on demande lequel précède et lequel suit, on trouve encore une divergence, car la narration de Jean paraît appartenir à une époque antérieure à celle des deux synoptiques. En effet, il place la sienne dès avant que Jésus fût, de son baptême, revenu en Galilée ; les synoptiques ne placent la leur qu'après ce retour, et la différence sera encore plus grande si l'on admet, comme c'est le calcul ordinaire, que le retour en Galilée, d'où partent les synoptiques, est, non pas le retour après le baptême, mais le retour après la première fête de Pâques. La teneur intrinsèque paraît aussi prouver que ce que raconte le quatrième évangile ne peut pas être postérieur à ce que racontent les synoptiques ; car, si, d'après les synoptiques, André et Jean avaient déjà suivi Jésus, ils ne pouvaient pas se mettre de nouveau, comme dans le quatrième évangile, à la suite de Jean-Baptiste, et il n'était pas nécessaire que celui-ci leur indiquât Jésus. De même, si Pierre avait déjà été appelé par Jésus en personne pour être pêcheur d'hommes, son frère André n'avait pas besoin de le conduire à Jésus. Les interprètes s'accordent pour dire que la narration des synoptiques se prête aussi bien à être placée après la narration du quatrième évangile, que la narration du quatrième évangile se prête à être placée avant celle des synoptiques. Le quatrième évangile, dit-on (1), ne raconte que la pre-

(1) Kuinœl, *Comm. in Matth.*, p. 100; Lücke, *Comm. z. Joh.*, 1, S. 388; Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 193 ; Hase, *Leben Jesu*, § 56, 61; Neander, L. J. Chr., S. 247 ff.

mière connaissance de Jésus avec ses disciples futurs ; ils ne devinrent pas aussitôt ses compagnons assidus, et ce n'est qu'à partir de l'occasion rapportée par les synoptiques que Jésus les eut constamment à sa suite et véritablement sous sa discipline.

Mais des difficultés se présentent. Dans les synoptiques, Jésus appelle à lui ses disciples en disant : *Venez derrière moi :* Δεῦτε ὀπίσω μου; et le résultat est qu'*ils le suivirent*, ἠκολούθησαν αὐτῷ. Il faut entendre, dans l'explication ici rapportée, ces expressions comme signifiant que dès lors les disciples suivirent constamment Jésus. Dans le quatrième évangile, une expression semblable est employée, *suis-moi*, ἀκολούθει μοι ; mais ici il faut l'entendre dans un autre sens, ce qui forme contradiction. Il faut donc louer Paulus d'avoir été assez conséquent pour trouver, non seulement dans la narration du quatrième évangile, mais encore dans celle des deux synoptiques, une invitation que Jésus fit à ces personnes de l'accompagner pendant quelque temps seulement, et dans quelques courses voisines (1). Or cette interprétation du récit des synoptiques est impossible. Comment, plus tard, Pierre, au nom des autres apôtres, aurait-il pu dire à Jésus avec tant de force : *Nous avons tout quitté pour te suivre :* Ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι, et demander : *Quelle récompense en aurons-nous?* Τί ἄρα ἔσται ἡμῖν ; et comment Jésus aurait-il pu promettre *à ceux qui l'ont suivi*, et à tous ceux qui pour sa cause *laisseront leurs maisons*, etc., une restitution au centuple (Matth., 19, 27 seq.), si *abandonner*, *suivre*, et tout ce qui est désigné de la même manière signifiait seulement que les apôtres s'étaient joints à Jésus pour un temps et d'une manière interrompue ? Il devient donc vraisemblable que le *suis-moi*, ἀκολούθει μοι, de Jean, exprime aussi des relations, dès lors constantes, de maître à disciple; on en trouve d'ailleurs les traces les

(1) *Leben Jesu*, 1, a, S. 212.

plus manifestes dans le contexte du récit du quatrième évangéliste. Si, chez les synoptiques, Jésus est seul avant la scène de la vocation, et si dès lors, à chaque circonstance convenable, il est fait mention de la compagnie de ses *disciples*, μαθηταὶ, de même, dans le quatrième évangile, Jésus, non accompagné avant la scène de la vocation, paraît depuis lors en compagnie de disciples (2, 2. 11. 12. 17; 3, 22; 4, 8. 27, etc.). Dire que les disciples acquis dans la Pérée se dispersèrent après le retour de Jésus en Galilée (1), c'est faire violence aux évangiles pour les concilier; car, même cette dispersion admise, ils ne pouvaient pas, dans la courte durée qu'il est possible seulement d'attribuer à leur éloignement, lui être devenus tellement étrangers, qu'il eût été obligé, ainsi que le rapporte le récit des synoptiques, de faire connaissance avec eux, comme s'il ne les avait jamais connus auparavant.

Les interprètes rationalistes voient un avantage particulier à placer ainsi l'un après l'autre les deux récits : on comprend par là, disent-ils, ce qui autrement causerait une surprise extrême, comment Jésus, en passant seulement et à la première vue, choisit quatre pêcheurs pour disciples, et rencontra, dans ce nombre, les deux apôtres les plus distingués; comment aussi ces quatre hommes, livrés à leurs travaux, purent les abandonner aussitôt sur l'appel mystérieux d'un homme qu'ils ne connaissaient pas particulièrement, et s'adonner à le suivre. Par la comparaison du quatrième évangile, continuent-ils, on voit que Jésus avait appris à les connaître depuis longtemps, et qu'il s'était également montré à eux dans toute son excellence, ce qui explique aussi bien le bonheur de son choix que leur empressement à le suivre. Mais c'est justement cet avantage apparent qui met complétement à néant la position respective que l'on veut donner

(1) Paulus, *Leben Jesu*, 1, a, S. 213; Sieffert, *Ueber den Ursprung u. s. f.*, S. 72; Neander aussi, l. c.

aux deux récits, car rien ne peut être plus contraire à l'intention des deux premiers évangélistes que de supposer l'existence de relations antérieures entre Jésus et les deux couples de frères qu'il appela à lui. Dans ces deux évangiles, en effet, une grande importance est attachée à ce fait, qu'*aussitôt*, εὐθέως, ils quittèrent leurs filets et se résolurent à suivre Jésus. Il faut donc que le narrateur ait voulu énoncer quelque chose d'extraordinaire, et il n'y aurait rien d'extraordinaire dans le cas où, précédemment, ces hommes auraient déjà été dans la suite de Jésus. Ce qui fait l'intérêt de la narration, relativement à Jésus aussi, c'est que, par un esprit prophétique, il discerna, du premier regard, ses vrais disciples, *n'ayant pas besoin*, comme dit Jean (2, 25), *de témoignage pour l'homme* qu'il choisissait, οὐ χρείαν εἶχεν, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, parce qu'*il savait lui-même ce qu'il y avait dans l'homme*, αὐτὸς ἐγίνωσκε τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ; et en cela il satisfaisait à une des exigences imposées par l'opinion des Juifs au Messie (1).

Les deux récits différents ont donc la prétention de décrire la première connaissance de Jésus avec ses disciples les plus distingués; un seul peut être vrai, l'autre doit être erroné (2). Les motifs intrinsèques peuvent seuls fournir les moyens de se décider. Relativement à la narration des synoptiques, on doit donner raison à Paulus, quand il dit qu'on ne peut assez s'étonner si la première rencontre de Jésus avec ces quatre hommes s'est passée ainsi que les synoptiques le rapportent. Pénétrer, comme Jésus l'aurait fait ici, l'intérieur d'un homme, dépasserait de beaucoup tout ce qui est naturellement possible à la connaissance des hommes la plus heureuse et la plus exercée; il nous faudrait donc, ou songer à la faculté particulière en vertu de laquelle Jésus parla à

(1) Voyez Schœttgen, *Horæ*, p. 371 seq.

(2) Comparez Fritzsche, *in Matth.*, p. 189; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 46.

la Samaritaine de ses six maris, ou admettre que les synoptiques ont mis l'événement sous un faux jour en décrivant le résultat de relations prolongées, comme une première connaissance.

Ce qu'il y a d'essentiel dans le récit, à savoir que Jésus finit par enlever à leurs filets ces hommes qu'il connaissait depuis longtemps et par en faire ses disciples, peut être réel et historique; mais il n'en est pas moins vrai, d'un autre côté, que ce fonds même a pu se former par voie légendaire. Non seulement la légende trouvait un motif à composer ce récit, dans l'opinion juive qui attribuait, comme il a été dit plus haut, au Messie le pouvoir de pénétrer le fond des cœurs; mais encore un type tout à fait spécial de cette vocation des apôtres existait dans le récit où est raconté comment le prophète Élie décida Élisée à le suivre (1 Reg., 19, 19-21). De même qu'ici Jésus enlève les deux couples de frères aux filets et à la pêche, de même là le prophète enlève son disciple futur aux troupeaux et à la charrue; des deux côtés, c'est le passage d'un travail simple et matériel à la vocation spirituelle la plus élevée, contraste que la légende, ainsi qu'on le sait par l'histoire romaine, aime ou à conserver ou à inventer. De plus, de même que les pêcheurs, sur l'appel de Jésus, quittent leurs filets et le suivent, de même il est dit d'Élisée que, aussitôt qu'Élie eut jeté son manteau sur lui, *il quitta ses vaches et courut derrière Élie*, κατέλιπε τας βόας καὶ κατέδραμεν ὀπίσω Ἠλίου (v. 20. LXX). Ici vient une différence apparente, mais qui est véritablement la coïncidence la plus frappante. Le futur prophète ainsi appelé, avant de se joindre tout à fait à Élie, demanda la permission de prendre un dernier congé de son père et de sa mère, et le prophète n'hésita pas à le lui permettre, pourvu qu'Élisée retournât aussitôt auprès de lui. De semblables prières sont aussi adressées à Jésus (Luc, 9, 59 seq.; Matth., 8, 21, seq.) par quelques uns de ceux qu'il avait

appelés à le suivre ou qui s'étaient volontairement offerts; mais Jésus n'accorde pas ces demandes: loin de là, il conseille à l'un qui désirait ensevelir d'abord son père, d'entrer immédiatement au nombre de ses disciples, et il congédie l'autre qui avait sollicité la permission de prendre encore une fois congé de sa famille. Par opposition, il est dit ici des deux couples de frères pêcheurs que, sans demander aucun délai, ils quittèrent tout, et que les fils de Zébédée abandonnèrent même leur père. Cette particularité peut conduire à supposer que tout le récit de Matthieu et de Marc est une amplification du récit de l'Ancien Testament, destinée à prouver, comme Paulus le voit fort bien, que Jésus, en qualité de Messie, avait exigé une adhésion plus décidée et accompagnée de plus grands sacrifices qu'Élie, en qualité de prophète, n'en avait exigé ni pu exiger. Le fondement historique du récit serait donc seulement ceci : Plusieurs des principaux disciples de Jésus, et Pierre en particulier, habitant les bords du lac de Galilée, avaient été pêcheurs; en conséquence, Jésus peut les avoir parfois désignés, dans les travaux subséquents de leur apostolat, comme des *pêcheurs d'hommes*, ἁλιεῖς ἀνθρώπων.

Soit qu'on écarte, soit qu'on rectifie le récit des synoptiques, on gagne de la place pour le récit de Jean. Ce dernier, à son tour, est-il historique? On ne décidera cette question que par un examen intrinsèque. Déjà ce n'est pas un préjugé favorable de lire que Jean-Baptiste fut celui qui adressa les deux premiers disciples qu'eut Jésus; car si, dans l'exposition donnée plus haut des rapports qui existèrent entre Jésus et Jean-Baptiste, il y a un point de certain, c'est que Jean-Baptiste n'a pu ni éloigner de lui ni adresser à Jésus aucun de ses disciples, et que, si des disciples de Jean se sont joints à Jésus, ils l'ont fait de leur propre mouvement. Cependant il se pourrait, sans que la vérité du reste du récit en fût compromise, qu'une déclara-

tion quelconque de Jean-Baptiste en faveur de Jésus, déclaration qui provoqua d'abord chez quelques uns de ses disciples le désir de connaître Jésus de plus près, fût devenue, dans le souvenir de l'évangéliste, plus précise et plus significative en raison de la conversion postérieure de ces disciples.

André, après avoir passé une soirée avec Jésus, l'annonce aussitôt à son frère en disant : *Nous avons trouvé le Messie:* Εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1, 42), et Philippe, aussitôt après avoir été appelé lui-même, fait à Nathanaël une déclaration semblable sur Jésus (v. 46). Cette manière d'exposer du quatrième évangéliste est en contradiction avec le récit croyable des synoptiques : nous savons par eux (Matth., 16, 16 seq., et passages parallèles) qu'il fallut quelque temps pour que les disciples reconnussent Jésus comme le Messie, et le déclarassent hautement par l'intermédiaire de Pierre, qui fut leur interprète ; et Jésus aurait à tort loué cette déclaration tardive de Pierre comme une révélation divine, si, dès le commencement, Pierre l'avait reçue de son frère André. Il faut donc admettre ici, ce semble, qu'un anachronisme s'est produit dans la mémoire de l'évangéliste.

La manière dont Jésus reçut Simon, d'après le quatrième évangile, soulève une semblable difficulté. Après avoir fixé son regard sur lui, Jésus lui dit : *Tu es Simon, fils de Jonas :* Σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ. Il semble, d'après la juste remarque de Bengel (1), que l'évangéliste attribue ici à Jésus une connaissance surnaturelle du nom et de la descendance d'un homme qui lui était d'ailleurs inconnu. Jésus lui donne le surnom significatif de Céphas ou Pierre. Paulus pense que ce surnom fut donné à cause de la conformation du corps de cet homme (2); mais, si l'on ne veut pas accepter cette explication, qui descend jusqu'à la bouffonnerie, il faut penser que Jésus, du premier regard, et avec l'œil

(1) Gnomon, sur ce passage.

(2) *Leben Jesu*, 1, a, S. 168.

de *celui qui connaît les cœurs*, καρδιογνώστης, pénétra l'intérieur de Simon, et reconnut, non seulement sa qualification générale pour l'apostolat, mais encore les qualités particulières qui le rendaient comparable à un rocher. D'après les synoptiques, ce ne fut qu'après avoir longtemps vécu avec Simon que Jésus lui dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre*, etc. : Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, κτλ. (Matth., 16, 18). Si Jésus dit ici : *Tu es*, σὺ εἶ, et non, comme dans le quatrième évangile : *Tu seras appelé*, σὺ κληθήσῃ, et si Matthieu donne à Simon, dès avant ce discours, le nom de Pierre, on pourra comprendre le récit des synoptiques de cette façon, à savoir, que Jésus fit, dans cette occasion seulement, une application significative d'un nom que le disciple portait dès auparavant (1). En tout cas, ce qui reste à beaucoup près le plus vraisemblable, c'est que ce surnom caractéristique ne fut donné à Pierre qu'après une connaissance d'une certaine durée, ou au moins, comme le veut Lücke, après une longue conversation; de la sorte, le récit du quatrième évangéliste serait ici, pour en porter le jugement le moins défavorable, raccourci au point de tromper le lecteur.

De plus grandes difficultés encore se présentent à l'égard de Nathanaël. Quand Philippe lui parle d'un Messie de Nazareth, il fait la célèbre question : *De Nazareth peut-il venir quelque chose de bon?* Ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι (v. 47). Il n'y a pas une seule donnée historique (c'est ce que Lücke lui-même observe) qui autorise à admettre que Nazareth, lors des commencements de Jésus, eût été l'objet d'un mépris particulier ; et il est tout à fait probable que ce sont les adversaires du christianisme qui, les premiers, ont flétri cette ville, patrie du Messie qu'ils rejetaient. Au temps de Jésus, Nazareth n'était méprisée des Juifs qu'en qualité de ville galiléenne; mais ce n'était pas dans

(1) Lücke et De Wette sur le passage de Jean.

ce sens que Nathanaël pouvait s'exprimer avec dédain sur Nazareth, puisqu'il était lui-même Galiléen (21, 2). Il se pourrait donc qu'une question moqueuse que les chrétiens devaient souvent entendre de la bouche de leurs adversaires au temps de la rédaction du quatrième évangile, eût été, par anachronisme, attribuée à un contemporain de Jésus, lequel n'aurait guère pu exprimer ses doutes que comme le firent les Juifs dans Jean, 7, 41 et suivants. Au moment de la rencontre, Jésus, suivant le quatrième évangile, prononce sur Nathanaël le jugement suivant : *Voilà un véritable Israélite en qui il n'y a pas de fraude :* ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (v. 48). Paulus pense que Jésus put bien avoir appris quelque chose sur le compte de Nathanaël à Cana, où il avait été à la noce de parents. Mais, si le caractère de Nathanaël avait été connu de Jésus par une voie naturelle, à la question de Nathanaël, *d'où me connais-tu?* πόθεν με γινώσκεις, il aurait dû répondre ou en lui rappelant l'occasion où ils avaient noué connaissance, ou en citant d'autres personnes qui lui avaient dit du bien de Nathanaël; au lieu de cela, il parle d'un figuier sous lequel Nathanaël s'était arrêté, et cette connaissance du figuier a une apparence surnaturelle ; or, quand on sait naturellement une chose, faire croire qu'on la sait surnaturellement, c'est du charlatanisme si jamais il en fut. L'évangéliste ne veut rien attribuer de pareil à Jésus, il est donc incontestable que, suivant lui, Jésus reconnut par une voie surnaturelle le caractère de Nathanaël; et nous devons juger de ce passage comme des passages relatifs à Pierre et à la Samaritaine. Il en est de même des mots : *Je t'ai vu sous le figuier*, ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε ; on ne peut les expliquer en disant avec Paulus : Combien de fois ne voit-on pas et n'observe-t-on pas un homme qui ne vous aperçoit pas ! A la vérité, Lücke pense, ici aussi, à une observation naturelle; seulement il prétend que Jésus observa Nathanaël dans une situation qui

lui permit d'augurer quel était son caractère, telle, par exemple, que la prière et l'étude de la loi. Mais si Jésus voulait dire : Comment n'aurais-je pas été convaincu de ta vertu, puisque je t'ai vu étudier avec zèle la Bible et prier avec ferveur sous le figuier, il faudrait du moins que le narrateur eût ajouté *priant*, προσευχόμενον, ou *lisant*, ἀναγινώσκοντα; sans cette addition, la phrase ne paraît pouvoir signifier que ceci : Ce qui doit te faire reconnaître mon pouvoir de pénétrer dans l'intérieur de ton âme, c'est que je t'ai vu dans une position où personne ne pouvait te voir par des moyens naturels. Ici donc il s'agit, non pas d'une certaine situation de celui qui a été vu, mais uniquement de la faculté de voir de Jésus, laquelle, avec toute l'importance qui y est attachée dans ce passage, ne peut pas avoir été une faculté ordinaire et exercée par l'intermédiaire des sens (1). Il n'est pas sans exemple, sans doute, qu'une telle vue à distance, sans l'intervention des sens extérieurs, ait été observée dans le cercle des phénomènes magnétiques et autres analogues, ainsi qu'on le rapporte des prophètes des Camisards. L'admission d'une semblable faculté chez Jésus est sujette aux mêmes objections et susceptible de la même solution que plus haut l'histoire de sa conversation avec la Samaritaine. A la suite de cette révélation, Nathanaël le reconnaissant pour le fils de Dieu et le roi d'Israël, Jésus répond que cette preuve de la faculté qu'il possède de voir à distance, en sa qualité de Messie, n'est que peu de chose à côté de ce dont Nathanaël sera témoin dans la suite; que le ciel s'ouvrira, et que des forces divines monteront et descendront sur lui, le Messie (v. 51 seq.). Tout cela est une progression croissante dans le merveilleux, et non une preuve, comme Paulus le pense, que Jésus eût vu sans miracle Nathanaël sous le figuier.

(1) C'est aussi ce que dit Bleek, Remarques sur l'évangile de Jean, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1833, S. 440 ff.

Il se pourrait donc que les premiers disciples se fussent joints à Jésus d'une façon qui est, au fond, celle que rapporte le quatrième évangéliste. Alors le récit des deux premiers évangélistes sur la vocation des deux couples de frères à être pêcheurs d'hommes, ou devrait être complétement exclu du cercle de l'histoire, ou du moins être déclaré inexact en un point; et ce point est que les deux premiers évangélistes ont la prétention non méconnaissable de raconter comment, pour la première fois, les quatre hommes se joignirent à Jésus (1), et que cette prétention est mal fondée.

§ LXX.

Pêche de Pierre.

Outre les deux récits dont il a été question jusqu'à présent, il y en a un troisième à examiner, c'est celui de Luc (5, 1—11). Quoiqu'il ait de grandes analogies avec le récit de Matthieu et de Marc, cependant il s'en distingue aussi par plusieurs particularités. Je ne parlerai pas ici des minuties sur lesquelles Storr, par exemple, insiste, pour séparer ce récit de celui des deux premiers évangélistes (2); la différence essentielle, c'est que, dans Luc, la jonction des pêcheurs avec Jésus est le résultat, non d'une simple invitation, mais d'une pêche abondante dans laquelle Jésus avait aidé Pierre. Si l'histoire racontée par Luc se rapporte à une autre aventure que celle que ses prédécesseurs, les deux évangélistes, racontent, il faut examiner jusqu'à quel point cette histoire en soi est digne de foi, et puis déterminer dans quel rapport elle est avec celle de Matthieu et de Marc.

Jésus, pressé par la foule sur le bord du lac de Galilée, monte sur un bateau pour s'éloigner un peu du rivage, et

(1) Comparez Theile, *Zur Biogr. J.*, § 24.

(2) *Ueber den Zweck der ev. Gesch. und der Br. Joh.*, S. 330.

parler ainsi plus facilement au peuple. Les discours finis, il engage Simon, propriétaire du bateau, à s'avancer plus loin dans le lac, et à jeter là ses filets. Simon, quoique peu encouragé par le mauvais succès de la pêche de la nuit précédente, se déclara prêt à obtempérer à l'invitation de Jésus, et il s'ensuivit une pêche si extraordinairement abondante, que Pierre et ses compagnons, Jacques et Jean (il n'est pas ici question d'André), furent saisis du plus grand étonnement, et le premier même d'une espèce de crainte devant Jésus, comme devant un être supérieur. Puis, Jésus ayant dit à Pierre : *Ne crains pas, dorénavant tu seras pêcheur d'hommes :* Μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν, ces trois hommes quittèrent tout et le suivirent.

Ce qui est ici raconté, est-ce chose naturellement possible ? C'est ce que les interprètes rationalistes font de grands efforts pour montrer. D'après eux, le résultat étonnant de la pêche fut en partie l'œuvre d'une juste observation de Jésus, en partie un hasard heureux. D'après Paulus, le premier motif de Jésus pour s'avancer plus loin dans le lac fut l'intention de congédier le peuple, et ce ne fut qu'en croyant remarquer dans cette navigation un endroit où les poissons abondaient, qu'il engagea Pierre à y jeter le filet. C'est une double contradiction contre le récit évangélique. Quand Jésus dit de suite : *Avance-toi dans le lac, et jette les filets*, etc. : Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα, κ. τ. λ., il avait évidemment, dès le moment du départ, l'intention de déterminer Pierre à pêcher ; et si, étant sur le bord, il s'exprimait ainsi, son espérance d'une pêche heureuse ne pouvait pas provenir de ce qu'il avait observé, en s'éloignant du rivage, qu'il n'avait pas encore quitté, un endroit abondant en poissons. On devrait donc dire, avec l'auteur de l'*Histoire naturelle du grand prophète de Nazareth*, que Jésus avait conjecturé en général que, dans les circonstances données (peut-être l'approche d'un orage), la pêche dans le milieu

du lac réussirait mieux qu'elle n'avait réussi la nuit précédente. Mais, en partant du point de vue naturel, comment Jésus en aurait-il pu mieux juger que des hommes qui, en qualité de pêcheurs, avaient passé la moitié de leur vie sur le lac? Certainement les pêcheurs ne remarquaient rien qui les autorisât à espérer une pêche heureuse; par conséquent Jésus ne put rien non plus remarquer de semblable par une voie naturelle, et la coïncidence du résultat avec sa promesse doit être attribuée à un pur hasard, si l'on s'en tient au point de vue naturel. Mais quelle témérité irréfléchie que de faire à tout hasard une promesse qui, d'après le résultat de la pêche de la nuit précédente, avait plus de chances pour manquer que pour réussir! Jésus, répond-on, engage seulement Pierre à faire encore une tentative, sans lui rien promettre positivement. Mais l'invitation de Jésus à jeter les filets est précise; Jésus ne la révoque pas, bien que Pierre remarque que les circonstances sont défavorables à la pêche. Or, dans une invitation aussi précise, gît une promesse, et ces mots, *jetez les filets*, etc., ne peuvent, dans notre passage, avoir une autre signification que celle qu'ils ont dans une scène semblable racontée par Jean, où il est dit: *Jetez le filet à la droite du bateau, et vous trouverez :* Βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε (21, 6). Plus loin, Pierre lui-même revient de son hésitation et dit: *Sur ton ordre, je jetterai le filet :* Ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον; car il faut ici traduire le mot ῥῆμα, non par conseil, mais par ordre. En tout cas, ces paroles de Pierre renferment l'espérance que ce que Jésus ordonne ne sera pas sans résultat; or, si Jésus n'avait pas voulu exciter cette espérance, il devait aussitôt la rabattre pour ne pas s'exposer à la confusion où le mettrait un résultat défavorable; et surtout, après le succès de la pêche, il ne devait pas accepter la génuflexion de Pierre s'il ne lui avait pas rendu d'autre service que de lui donner à tout hasard un conseil.

Ainsi, l'intention du narrateur n'a pas d'autre but ici que de nous faire reconnaître un miracle ; et ce miracle, on peut l'entendre ou comme œuvre de puissance, ou comme œuvre de science. Si c'est comme œuvre de puissance, il faut concevoir que Jésus, par son pouvoir surnaturel, réunit les poissons dans l'endroit du lac où il commanda à Pierre de jeter les filets. Que Jésus eût eu la faculté d'agir immédiatement par sa volonté sur des hommes, dont l'esprit présentait un point d'appui à la force de son esprit, c'est ce qu'il serait possible de comprendre jusqu'à un certain point, et sans s'écarter trop loin des lois de l'action psychologique ; mais qu'il ait pu exercer son pouvoir sur des êtres irraisonnables, et non pas sur des animaux isolés et placés actuellement sous ses yeux, mais sur des troupes de poissons habitant au fond d'un lac, c'est ce qu'il n'est pas possible de comprendre, sans tomber dans la magie. Olshausen a comparé cette action de Jésus à celle de la toute-puissance divine, qui, tous les ans, fait partir les poissons et les oiseaux voyageurs (1) ; mais cette comparaison ne cloche pas seulement, elle est entièrement en discordance avec l'objet comparé : le départ des oiseaux et poissons voyageurs est une opération divine qui est dans la plus étroite liaison avec toutes les autres opérations de Dieu sur la nature, avec le changement des saisons, etc. ; la réunion des poissons du lac en un point donné, au contraire, est, Jésus étant même supposé dieu réel, un acte isolé, une opération détachée de tout l'enchaînement de la nature, de sorte qu'aucune comparaison n'est possible. Mais supposons même la possibilité d'un pareil miracle, puisque au point de vue du surnaturalisme rien en soi n'est impossible, comment alors imaginer même un but apparent qui pût déterminer Jésus à faire un usage aussi extraordinaire de son pouvoir miraculeux ? Était-ce donc tant la peine d'inspirer, par cette aventure, à Pierre une

(1) *Bibl. Comm.*, 1, S. 278.

crainte superstitieuse, et qui n'est même pas conforme à l'esprit du Nouveau Testament? La vraie foi ne pouvait-elle s'enter dans les âmes que de cette façon? ou Jésus croyait-il ne pouvoir conquérir des disciples que par de tels signes? Combien alors il aurait peu compté sur la force de l'esprit et de la vérité! combien il aurait estimé Pierre au-dessous de sa véritable valeur, Pierre qui, plus tard du moins (Joh., 6, 68), était retenu dans la compagnie de Jésus, non par les miracles qu'il voyait, mais par les *paroles de la vie éternelle* qu'il entendait, ῥήματα ζωῆς αἰωνίου!

Pressé par ces difficultés, on peut se tourner de l'autre côté, et admettre, comme explication plus aisée, que Jésus n'eut qu'en vertu de son savoir surhumain la connaissance de la grande quantité de poissons se trouvant au lieu où il mena Pierre. Entend-on cela de cette façon-ci, à savoir, que Jésus, par le moyen d'une omniscience telle que celle qu'on a coutume de se représenter en Dieu, sut tout ce que les lacs, les fleuves et les mers renfermaient de poissons, il ne faut plus parler de sa conscience semblable à celle de l'homme. Entend-on seulement que, lorsqu'il passait en bateau, il reconnaissait dans l'eau qu'il traversait l'existence des poissons; c'en est déjà assez pour ôter en lui la place à des pensées plus importantes. Enfin, entend-on qu'il a su cela, non pas toujours et essentiellement, mais seulement toutes les fois qu'il le voulait; il est impossible de comprendre comment, en Jésus, put naître le désir d'apprendre quelque chose de pareil à cette existence des poissons, ni comment celui dont la vocation était de percer les profondeurs du cœur humain fut tenté de sonder les profondeurs des eaux et d'apercevoir les poissons qui y nageaient.

Mais avant de se décider sur ce récit de Luc, il faut le considérer dans ses rapports avec l'histoire de la vocation chez les deux premiers synoptiques. La première question est relative à la position chronologique de ces deux aven-

tures : la pêche miraculeuse de Luc a-t-elle précédé? la vocation racontée par les deux autres a-t-elle suivi? Un pareil ordre est impossible à admettre; car, après le puissant attachement que ce miracle aurait fait naître dans le cœur des disciples, aucune nouvelle vocation ne pouvait être nécessaire; ou, si une invitation jointe à un miracle n'avait pas suffi pour fixer auprès de Jésus ces hommes, il ne pouvait pas, allant du plus au moins, se promettre autant de succès d'une invitation postérieure sèche et sans miracle. En renversant cet ordre, il semblerait qu'on obtiendrait une progression convenable dans les deux invitations; mais à quoi bon une seconde invitation, la première ayant réussi? Car admettre que les frères, ayant suivi Jésus sur la première invitation, l'avaient quitté jusqu'au moment de la seconde, c'est une dernière ressource entièrement arbitraire. Voyez surtout, si l'on fait entrer dans l'examen le quatrième évangile, ce que deviendrait toute l'histoire de cette vocation des premiers disciples : Jésus les aurait d'abord attirés dans sa compagnie, ainsi que Jean le raconte; puis, après qu'ils se seraient séparés de lui par un motif inconnu, il les aurait, encore une fois et comme si rien ne s'était passé, attachés à sa personne auprès du lac de Galilée; et enfin, cette dernière invitation n'ayant pas encore produit d'effet durable, il les aurait, pour la troisième fois, engagés à le suivre à l'aide d'un miracle. Tout le récit de Luc est disposé de manière que, loin de supposer une relation antérieure et plus étroite entre Jésus et ceux qui furent ses disciples, il l'exclut; car ce récit commence par dire d'une manière tout à fait indécise que Jésus vit sur le bord deux bateaux que les propriétaires avaient quittés pour nettoyer leurs filets, et que le propriétaire d'un de ces bateaux s'appelait Simon. Tout cela, comme Schleiermacher l'a montré par une bonne argumentation (1), indique des personnes étrangères les

(1) *Ueber den Lukas*, S. 70.

unes aux autres, et suppose seulement des relations qui vont se nouer, sans supposer des relations déjà toutes formées; de sorte que la guérison de la belle-mère de Pierre, racontée précédemment par Luc, ou se passa, comme tant d'autres cures de Jésus, sans devenir l'occasion d'une connaissance plus particulière, ou a été placée trop tôt par Luc (Matthieu la place plus tard).

Il en est donc de ce récit de Luc par rapport à celui de Matthieu et de Marc, comme il en était du récit de Jean par rapport au récit de ces deux derniers, c'est-à-dire qu'aucun des deux récits ne peut être placé ni après ni avant l'autre, par conséquent ils s'excluent réciproquement (1). Demande-t-on lequel est véritable; Schleiermacher répond qu'il préfère, comme plus détaillé, l'évangéliste sur lequel il a écrit (2); et tout récemment Sieffert a assuré avec beaucoup d'emphase que personne encore n'a douté que la narration de Luc ne donnât une image bien plus fidèle de toute l'aventure; car, par une multitude de traits spéciaux, dramatiques et d'une vérité intime, elle se distingue, à son très grand avantage, de la narration du premier (et du second) évangile, qui, omettant la particularité principale, la particularité vraiment décisive (la pêche miraculeuse), porte la marque de n'avoir pas été rédigé par un témoin oculaire (3). Ailleurs (4), en m'occupant du livre de ce critique, je n'ai pas hésité à exprimer ce doute qu'il combat, et je ne puis ici que répéter la question que je posai alors : Puisque l'un des deux récits a dû naître par voie de tradition orale, ce qui est le

(1) C'est ce que De Wette reconnaît, ainsi que le caractère légendaire des deux récits, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 47. 1, 2, S. 38 f.

(2) Neander se range à l'avis de Schleiermacher, L. J. Chr., S. 249 f. Rappelant que Jésus, dans Matthieu même, dit à Pierre qu'il en veut faire un pêcheur d'hommes, Neander en conclut que ces paroles supposent un événement antérieur qui ait autorisé l'emploi de cette comparaison. A la bonne heure; mais ne dites pas que ce fut justement un miracle qui fit prononcer ces paroles; ne dites même pas que ce fut un événement particulier; il suffisait pour cela qu'antérieurement Pierre eût été pêcheur.

(3) *Ueber den Ursprung des ersten kan. Ev.*, S. 73.

(4) *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1834, Nov.

plus conforme à l'essence de la tradition, est-ce qu'un fait réellement arrivé, la pêche miraculeuse, ait été assez réduit et volatilisé pour n'être plus qu'un simple mot relatif aux pêcheurs d'hommes, ou bien est-ce que ce mot figuré, qui seul était réel, ait été amplifié jusqu'à devenir l'histoire de la pêche miraculeuse? La réponse à cette question ne saurait être douteuse; car depuis quand serait-il dans la manière de la légende de réduire une chose réelle, telle qu'un récit de miracle, en une chose purement idéale, telle qu'un simple discours? La nature même de l'échelle de développement que suit la légende, et la faculté intellectuelle dont elle dépend principalement, commandent qu'elle donne un corps solide à la pensée fugitive, afin de fixer en un événement universellement intelligible et impérissable la parole, dont le sens se défigure si facilement et dont le son se perd d'écho en écho avec tant de promptitude.

Rien n'est plus facile que d'expliquer comment le mot conservé par les deux premiers évangélistes a pu former le récit merveilleux rapporté par le troisième. Si Jésus appela pêcheurs d'hommes ses apôtres, parce que quelques uns d'entre eux avaient d'abord exercé le métier de pêcheurs, s'il compara le royaume du ciel à un *filet jeté dans la mer*, σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν, où se prennent des poissons de toute espèce (Matth., 13, 47 seq.), il en résultait naturellement que les apôtres étaient ceux qui, sur l'ordre de Jésus, jetaient ce filet et faisaient cette pêche miraculeusement abondante (1). Ajoutons que l'ancienne légende aimait à occuper de filets et de pêche ses hommes de miracles. Porphyre et Jamblique rapportent quelque chose de semblable de Pythagore (2). Arrivés là, nous ne voyons plus

(1) De Wette reconnaît aussi, dans l'endroit cité en dernier lieu, que la pêche abondante est un miracle symbolique qui figure l'efficacité de la mission apostolique.

(2) Porphyr., *Vita Pythagoræ*, n° 25, éd. Kiessling; Jamblich., v. P., n° 36, même éd. Il est permis de comparer ici cette histoire; car, étant moins merveilleuse que l'histoire racontée dans

ce qui pourrait encore empêcher d'admettre que la pêche de Pierre n'est pas autre chose que le mot sur les pêcheurs d'hommes devenu l'histoire miraculeuse ; et cette explication fait tomber d'un seul coup toutes les difficultés qui accablent la conception tant naturelle que surnaturelle du récit.

L'appendice du quatrième évangile raconte, pour le temps de la résurrection de Jésus, une semblable pêche miraculeuse (chap. 21). Pierre, comme dans le récit de Luc, en compagnie des deux fils de Zébédée et de quelques autres disciples, pêche dans le lac de Galilée pendant toute la nuit sans rien prendre (1); à l'aube du jour, Jésus vient sur le bord et leur demande, sans être reconnu d'eux, s'ils ont quelque chose à *manger*, προσφάγιον ; sur leur réponse négative, il leur commande de jeter le filet à droite du bateau ; ils le font ; il en résulte une capture excessivement abondante, et ils reconnaissent Jésus. Admettre que Jean raconte ici une aventure différente de celle que Luc a racontée, c'est ce qui n'est guère possible, à cause de la grande ressemblance. Sans aucun doute, c'est la même histoire transportée par la tradition dans des époques différentes de la vie de Jésus (2).

Comparons maintenant ces trois histoires de pêche ; deux relatives à Jésus et une à Pythagore. Le caractère mythique en devient complétement manifeste ; ce qui est certainement dans Luc un miracle de la puissance est, dans le récit de Jamblique, un miracle de la science ; car, les poissons ayant été pris par voie naturelle, Pythagore en dit seulement le nombre d'une manière miraculeuse. Le récit de

l'évangile, elle ne peut en être une copie ; et, s'étant formée indépendamment de cette histoire, elle montre une tendance commune de l'ancienne légende à en créer de pareilles.

(1) Luc, 5, 5 : Nous avons travaillé toute la nuit, et nous n'avons rien pris, δι' ὅλης τῆς νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν. Joh., 21, 3 : Et dans cette nuit ils ne prirent rien, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.

(2) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 213.

Jean tient le milieu, en ce sens du moins que le nombre des poissons (153), sinon déterminé d'avance par l'auteur du miracle, du moins énoncé par le narrateur, y joue un rôle. La description qui est donnée de la quantité et du poids des poissons est un trait tout à fait légendaire qui se trouve dans les trois narrations, et qui devient encore plus apparent, si l'on tient compte des variations à cet égard. D'après Luc, la quantité des poissons est si grande, que les filets se rompent, qu'un bateau ne les contient pas, et que même les deux bateaux entre lesquels on les a partagés menacent de couler bas. La tradition, dans le quatrième évangile, ne comprend pas bien qu'en présence de l'auteur du miracle, les filets remplis par sa puissance se déchirent; mais, comme elle veut amplifier le miracle en faisant valoir la quantité et le poids des poissons pris, elle les compte, elle dit qu'ils sont *gros*, μεγάλους, et elle ajoute que les hommes *n'avaient pas la force de tirer le filet à cause de la quantité de poissons*, οὐκ ἔτι ἑλκύσαι ἴσχυσαν ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων ; mais, ne voulant pas sortir de la donnée miraculeuse en laissant les filets se déchirer, elle sait avec adresse en faire un second miracle, en ajoutant que, *malgré la grosseur des poissons, le filet ne se déchira pas*, τοσούτων ὄντων, οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον. Dans Jamblique il y a un second miracle qui, au reste, est le seul qu'il raconte. Outre la connaissance qu'eut Pythagore du nombre des poissons, ce miracle est qu'aucun des poissons ne mourut pendant qu'on les comptait, ce qui cependant exigea un temps notable à cause de leur grande quantité. Celui qui, loin d'apercevoir, dans ces comparaisons, l'intervention arbitraire de la légende, et, par conséquent, de reconnaître le caractère légendaire de ces récits évangéliques, demeure attaché à reconnaître une histoire, soit naturelle, soit surnaturelle, celui-là ne se fait pas plus une idée de la légende que de l'histoire, du naturel que du surnaturel.

§ LXXI.

Vocation de Matthieu. Relations de Jésus avec les publicains.

Le premier évangile raconte (9, 9 seq.) *qu'un homme nommé Matthieu*, ἄνθρωπος, Ματθαῖος λεγόμενος, étant assis dans son bureau de péage, Jésus lui cria : *Suis-moi*, ἀκολούθει μοι. En place de Matthieu, le second et le troisième évangile (2, 14 seq.; 5, 27 seq.) nomment un *Lévi*, Λευΐ; Marc le dit *fils d'Alphée*, τὸν τοῦ Ἀλφαίου. D'après Luc, cet homme quitta tout; Matthieu dit seulement qu'il suivit Jésus et qu'il prépara un repas que partagèrent plusieurs publicains et pécheurs, au grand scandale des pharisiens.

A cause de la différence des noms; on a pensé d'abord qu'il devait être ici question de deux aventures différentes (1); mais cette différence des noms est plus que balancée par les autres ressemblances. Matthieu place cette histoire entre les mêmes événements que le font les deux autres évangélistes; des deux côtés, le sujet de l'histoire occupe la même position; Jésus lui adresse la parole dans les mêmes termes, et le résultat en est le même (2). On est donc assez généralement d'accord que les trois synoptiques ne racontent qu'un seul et même événement; seulement, on demande si ce n'est pas aller trop loin que d'admettre en même temps que, malgré la différence des noms, ils ont désigné une seule et même personne, et que cette personne est l'apôtre Matthieu. On essaie ordinairement de faire concevoir cette explication en supposant que Lévi était le nom propre, et Matthieu seulement le surnom (3); ou bien qu'en se joignant à Jésus, il changea son nom de Lévi en celui de Matthieu (4). Pour être autorisés à faire cette hypothèse, nous devrions trouver

(1) Voyez dans Kuinœl, *in Matth.*, p. 255.

(2) Sieffert, l. c., S. 55.

(3) Kuinœl, l. c.; Paulus, *Exeget. Handb.*, 1, b, S. 513. L. J., 1, a, 240.

(4) Bertholdt, *Einleitung*, 3, S. 1255 f.; Fritzsche, S. 340.

quelque trace qui montrât que les évangélistes qui donnent le nom de Lévi au publicain dont il s'agit, n'entendent par là que celui qu'ils citent sous le nom de Matthieu dans la liste des apôtres; or, non seulement ils ne disent pas, dans cette liste, où se trouvent plusieurs surnoms et doubles noms (Marc, 3, 18; Luc, 6, 15; Act. Ap., 1, 13), que Lévi eût été le nom antérieur ou le nom propre de Matthieu; mais, en nommant leur Matthieu, ils omettent même d'ajouter à son nom la désignation de *publicain*, ὁ τελώνης, désignation que le premier évangéliste n'omet pas dans sa liste (10, 3); ce qui prouve évidemment qu'ils ne regardent pas Matthieu comme le même que le Lévi que Jésus enleva à son bureau de péage (1).

Si donc les évangélistes racontent la vocation de deux hommes différents, mais d'une manière tout à fait semblable, il n'est pas probable que les deux parties aient toutes deux raison, car une répétition absolument identique d'une aventure se conçoit difficilement. Obligés de donner tort à l'une des parties, des commentateurs ont prétendu trouver un vice dans le récit du premier évangile, qui rapporte que Matthieu ne fut appelé qu'assez longtemps après le discours de la montagne; tandis que, d'après Luc (6, 13 seq.), dès avant le discours de la montagne, tous les douze étaient choisis (2); mais cela prouverait au plus que le premier évangile a mal placé l'histoire de cette vocation, et non qu'il l'a racontée d'une manière fautive. C'est donc à tort qu'on impute au récit du premier évangéliste des difficultés spéciales. Il ne s'en trouve pas davantage dans le récit des deux autres, à moins qu'on n'ait quelque peine à concevoir qu'un homme qui n'est pas cité parmi les compagnons assidus de Jésus, ait *tout quitté* pour le suivre, καταλιπὼν ἅπαντα, comme Luc le dit de Lévi (3). Mais il faut se de-

(1) Comparez Sieffert, S. 56; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 91.

(2) Sieffert, S. 60.

(3) De Wette, l. c.

mander si les récits des trois évangiles ne sont pas sous le poids d'une difficulté commune qui leur ôte à tous également le caractère historique.

A cet égard, l'analogie de ce récit de la vocation de Matthieu ou Lévi avec le récit relatif à la vocation des deux couples de frères, est remarquable. Les uns sont appelés des filets, l'autre est appelé du bureau de péage; pour les uns, comme pour l'autre, il suffit des simples paroles, *suis-moi*, ἀκολούθει μοι; et cet appel du Messie a une puissance si irrésistible, que le péager, comme ailleurs les pêcheurs, *se leva, abandonnant tout, et le suivit*, καταλιπὼν ἅπαντα, ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Il ne faut pas nier, il est vrai, que Matthieu devait connaître de longue main Jésus, qui prêchait depuis longtemps dans ces contrées, et c'est aussi l'argument que Fritzsche oppose aux allégations d'un Julien et d'un Porphyre, qui accusaient Matthieu de se montrer ici étourdi. Mais plus Jésus l'avait observé depuis longtemps, plus il pouvait facilement trouver occasion d'attirer peu à peu et paisiblement cet homme à sa suite, au lieu de l'arracher avec tant de précipitation à ses occupations. Paulus pense, à la vérité, qu'il n'est pas question ici d'une vocation à l'apostolat, d'un abandon soudain des affaires; mais que Jésus, ayant terminé sa prédication, fit seulement remarquer à l'ami qui lui avait préparé un repas pour ce jour, qu'il était prêt à s'y rendre avec lui (1). Mais ce repas semble, dans Luc surtout, la suite, non le motif de l'appel de Jésus; en outre, un convive modeste, voulant annoncer à l'hôte qui l'a invité qu'il est prêt, lui dira : *je te suivrai*, ἀκολουθήσω σοι, et non *suis-moi*, ἀκολούθει μοι. Enfin dans cette explication, l'anecdote perd si complétement toute importance qu'il aurait mieux valu n'en pas parler (2). En définitive, la précipitation et l'impétuosité qui caractérisent cette scène

(1) *Exeg. Handb.*, 1. b, S. 510. L. J. 1. a, 240.

(2) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 79.

offrent inévitablement une prise au doute, et permettent de penser que peut-être le passage de l'homme apostolique de son ancienne vie à sa vie nouvelle reçut, dans la légende, cette forme dramatique : l'homme choisi, jetant les instruments de ses occupations, abandonnant le lieu où il travaillait, commença une nouvelle vie.

Une circonstance du récit mérite encore une attention particulière. D'après l'opinion ordinaire qu'on a sur l'auteur du premier évangile, ce serait Matthieu lui-même qui raconterait l'histoire de sa vocation; or, il ne s'en trouve aucune trace positive dans le récit. C'est un point qu'on peut regarder comme avoué, et, en conséquence, l'on demande s'il ne s'y trouve pas des traces négatives qui rendent impossible ou invraisemblable d'admettre que Matthieu soit à la fois le héros et l'historien de cette vocation. L'évangéliste ne parle pas ici de lui à la première personne ; il ne raconte pas, non plus, à la première personne du pluriel, comme l'auteur des Actes des Apôtres, les événements où il fut acteur et témoin ; mais cela ne prouve rien, car un Josèphe et d'autres historiens non moins classiques parlent d'eux à la troisième personne, et le *nous* du pseudo-Matthieu dans l'évangile des Ébionites a une apparence extrêmement suspecte. L'expression dont il se sert, *un homme appelé Matthieu* ἄνθρωπον Ματθαῖον λεγόμενον, semble désigner un homme tout à fait étranger, et les Manichéens (1) voyaient, en cela, comme dans l'absence de la première personne, une difficulté. Cette locution a une analogie chez Xénophon, qui, dans son histoire de l'expédition de Cyrus, se cite sous le nom d'*un certain Xénophon d'Athènes*, Ξενοφῶν τις Ἀθηναῖος (2). Mais, chez l'historien grec, cela n'est point le langage d'un homme qui se sacrifie à son sujet, ni le résultat d'une absence naïve de retour sur soi, conditions dont

(1) Augustin, c. *Faust. Manich.*, 17, 1.

(2) 3, 1, 4.

Olshausen argumente pour expliquer la manière de s'exprimer de l'évangéliste ; et Xénophon s'est désigné ainsi, ou bien pour n'être pas reconnu comme l'auteur de ce livre, ainsi que le rapportait une ancienne tradition (1), ou bien par un artifice d'écrivain ; or, on n'attribuera à l'évangéliste Matthieu ni l'un ni l'autre de ces motifs. Faut-il en conséquence considérer cette locution comme un signe qui montre que l'auteur du premier évangile n'est pas le Matthieu péager? c'est ce que Schultz admet (2), mais c'est ce qu'il serait difficile de décider. En tout cas, cette histoire de la vocation est racontée dans le premier évangile avec beaucoup moins de clarté que dans le troisième. On ne comprend pas, dans le premier évangile, comment il est subitement question des *hôtes assis à table dans la maison*, ἀνακεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ ; car, si le premier évangéliste était lui-même le péager qui donne le repas, il aurait, du moins, dans le récit, laissé percer la joie de sa nouvelle vocation en disant, comme fait Luc, qu'il avait préparé dans sa maison *un grand repas*, δοχὴν μεγάλην. Si l'on répond qu'il ne s'est pas exprimé aussi clairement par modestie, on fait partager à un rude Galiléen de cette époque la délicatesse du sentiment moderne en ce qu'il a de plus faible.

Au repas que donne le péager, et auquel assistèrent plusieurs autres disciples appelés comme lui, les évangélistes rattachent des reproches que les *pharisiens*, Φαρισαῖοι, et les *scribes*, γραμματεῖς, expriment contre les disciples de Jésus, à savoir, que leur maître mange *avec des publicains et avec des pécheurs*, μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ; à quoi Jésus, qui avait pu entendre le reproche, réplique par les sentences connues, que le médecin est destiné aux malades, et le fils de l'homme aux pécheurs (Matth., 9, 11 seq., et passages parallèles). Il était tout à fait dans la position de

(1) Plutarch., *De gloria Atheniens.*, au commencement.

(2) *Ueber das Abendmahl*, S. 308.

Jésus que ses adversaires pharisiens lui reprochassent d'avoir trop de liaisons avec la classe méprisée des publicains (comparez Matth., 11, 19); et, si quelque chose est historique, c'est cela. La réponse que l'on met ici dans la bouche de Jésus, ayant un caractère sentencieux, a pu être conservée mot pour mot dans la tradition. Il n'est pas, non plus, invraisemblable que les adversaires de Jésus aient exprimé leur scandale de ce que Jésus mangeait avec des publicains et entrait sous leur toit; mais ce qu'on ne comprend pas aussi bien, c'est que les reproches des adversaires et le repas du péager aient coïncidé, comme semble l'indiquer notre récit; Marc disant (v. 16) : *et les scribes et les pharisiens le voyant manger... dirent aux disciples*, καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα... ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς (1). Le repas auquel les disciples prenaient part étant *dans la maison*, ἐν τῇ οἰκίᾳ, comment les pharisiens auraient-ils pu, pendant le dîner même, leur adresser de tels reproches sans *entrer chez le pécheur*, εἰσελθεῖν παρὰ ἁμαρτωλῷ, et partager la souillure dont ils faisaient un crime à Jésus (Luc, 19, 7)? et certainement les pharisiens n'auront pas attendu en dehors de la maison que le repas fût fini. Dira-t-on que le récit évangélique établit seulement un rapport de cause, et non une connexion de temps entre le repas du péager et le blâme des pharisiens? Mais cela se soutient difficilement, quoi qu'en dise Schleiermacher (2), même quand il ne s'agirait que de la narration de Luc. Cette connexion immédiate pourrait être née facilement par le travail de la légende; car, étant donné ce renseignement abstrait, que les pharisiens s'étaient scandalisés des relations amicales de Jésus avec les publicains, et s'en étaient expliqués dans différentes circonstances, on imaginerait à peine que la légende, qui transforme tout en images concrètes,

(1) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 2, S. 34.

(2) L. c., S. 77.

l'eût représenté autrement que de cette façon : Jésus dînait un jour dans la maison d'un publicain avec plusieurs publicains ; les pharisiens s'en aperçurent, ils s'approchèrent des disciples, et leur firent des reproches, que Jésus entendit, et auxquels il répondit d'une manière laconique, mais péremptoire.

Matthieu raconte qu'après les pharisiens les disciples de Jean-Baptiste s'approchèrent de Jésus et lui demandèrent pourquoi ses disciples, à lui, ne jeûnaient pas comme eux (v. 14 seq.). Dans Luc (v. 33, seq.), ce sont encore les pharisiens qui rappellent à Jésus leurs jeûnes et ceux des disciples de Jean, par opposition avec le *manger* et le *boire* de ses propres disciples, ἐσθίειν, πίνειν. Marc tient, entre les deux récits, un milieu qui n'est pas clair (v. 18 seq.). Or, ici, d'après Schleiermacher, tout homme dégagé de préjugés doit, en comparant la narration de Matthieu avec celle de Luc, reconnaître dans la première le travail perturbateur d'un écrivain de seconde main qui ne sut pas s'expliquer comment les pharisiens en étaient venus à invoquer l'exemple des disciples de Jean-Baptiste. Le fait est, continue Schleiermacher, que, de la part des disciples de Jean-Baptiste, la question aurait été presque une simplicité, tandis qu'il est facile de comprendre comment les pharisiens ont cru pouvoir s'appuyer d'une ressemblance extérieure avec les disciples de Jean-Baptiste pour combattre Jésus, qui avait même reçu le baptême de ce dernier. Dans tous les cas, nous reconnaissons qu'il est singulier de voir, après les pharisiens, qui se scandalisèrent du dîner de Jésus avec des publicains, survenir, comme par une évocation, des disciples de Jean, qui, à leur tour, se scandalisent, mais seulement de ce que Jésus et les siens mangent et boivent sans privation. Probablement la tradition évangélique réunit les deux anecdotes sur les pharisiens et les disciples de Jean-Baptiste, parce qu'elles étaient relatives à un même

objet, et probablement encore le premier évangéliste, par erreur, les rapporta au même temps et au même lieu. Mais, à vrai dire, la manière dont le troisième évangéliste les réunit toutes deux semble encore plus artificielle; et ce qui lui ôte un caractère historique, c'est que la réplique de Jésus ne peut être dirigée que contre les disciples de Jean ou ceux qui lui demandaient, dans de bonnes intentions, pourquoi il ne jeûnait pas; contre les pharisiens la réplique aurait été d'un ton différent, et aurait eu plus d'âpreté (1).

Un autre récit qui est propre à Luc (19, 1—10) touche au même objet que le récit relatif à Matthieu ou à Lévi, Jésus traversant Jéricho lors de son premier voyage à Pâques, *un chef des péagers*, ἀρχιτελώνης, nommé Zacchée, ne pouvant voir à cause de sa petite taille au milieu de la foule, était monté sur un arbre; Jésus le remarqua et le jugea digne de lui donner logement pour la nuit. Ce choix d'un péager excite, ici aussi, le mécontentement des spectateurs plus rigides; sur quoi, après que Zacchée eut juré pour l'avenir de se repentir et de faire du bien, Jésus répond par une sentence semblable à celle qui a été rapportée plus haut. Cette scène a du dramatique, et cela semble parler en faveur du caractère historique de ce récit, mais elle contient aussi quelque chose qui fait difficulté : le récit ne dit pas que Jésus eût eu auparavant quelques renseignements sur ce péager, ni que quelqu'un le lui eût désigné sous son nom (2), et Olshausen a raison d'attribuer la connaissance que Jésus montre soudainement de Zacchée, au pouvoir qu'il possédait de savoir, sans le témoignage d'autrui, ce qui se passait dans les hommes. Cette circonstance, d'après ce qui a été remarqué plus haut sur des particularités analogues, ne suffit pas pour fonder un doute décisif contre la vérité historique du récit, même quand on y joindrait que

(1) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 93.

(2) Paulus, *Exeg. Handb.*, 3, a, S. 48; Kuinœl, *in Luc.*, p. 632.

ce récit est dépourvu du témoignage des trois autres évangélistes.

§ LXXII.

Les douze apôtres.

Les hommes dont la vocation a été jusqu'ici considérée sont : les fils de Jonas, les fils de Zébédée avec Philippe et Matthieu, et ils forment, le seul Nathanaël en étant exclu, la moitié de ce cercle étroit de disciples qui, dans tout le Nouveau Testament, reçoit la désignation *des douze*, *des douze disciples* ou *apôtres*, οἱ δώδεκα, οἱ δώδεκα μαθηταὶ ou ἀπόστολοι. L'idée que les auteurs du Nouveau Testament se font de ces douze, c'est que Jésus les avait choisis lui-même (Marc, 3, 13 seq.; Luc, 6, 13; Joh., 6, 70; 15, 16). A la vérité, Matthieu ne nous raconte pas l'histoire du choix de ces douze disciples en particulier, mais il le suppose implicitement, lorsqu'il les représente (10, 1) comme un collége déjà institué. Au contraire, Luc (6, 12 seq.) raconte comment, après une nuit passée en prières sur la montagne, Jésus choisit douze hommes dans la masse de ses adhérents, et descendit avec eux de la hauteur, pour tenir le discours qu'on appelle de la montagne. Marc (l. c.) rapporte aussi, dans une connexion semblable, que Jésus, sur une montagne, fit choix de douze hommes parmi le grand nombre de ses disciples.

D'après le récit de Luc, Jésus choisit les douze justement avant le discours de la montagne, et en raison de ce discours ; mais on ne découvre aucun motif qui explique cette manière de raconter les choses; car le discours de la montagne ne s'adresse pas particulièrement à eux (1), et ils n'avaient aucune fonction à remplir pendant que Jésus le prononçait. Marc, partant de cette donnée tout à fait indéterminée, à

(1) Schleiermacher, *Ueben den Lukas*, S 85.

savoir, que Jésus choisit les douze, semble avoir tiré le détail de son récit du fond de sa propre imagination, de sorte qu'il n'y a, non plus, aucune instruction à y trouver sur l'occasion particulière et sur le mode de ce choix (1). C'est Matthieu qui paraît prendre le meilleur parti, supposant simplement la vocation particulière des apôtres sans la décrire; de la même façon, Jean, sans avoir précédemment fait mention d'un choix, commence à parler tout à coup des *douze*, δώδεκα (6, 67).

Les évangélistes ne font donc, à vrai dire, que supposer que Jésus fixa lui-même le nombre des douze apôtres; la question est de savoir si cette supposition est juste. Il ne paraît guère possible de douter que ce nombre ne se fût fixé dès le vivant de Jésus; car non seulement, d'après la narration des Actes des Apôtres, les douze, aussitôt après l'ascension de Jésus au ciel, se montrent comme un corps tellement bien constitué, qu'ils croient devoir remplir aussitôt, par un nouveau choix, le vide qu'avait laissé la défection de Judas (1, 15 seq.); mais aussi Paul (1 Cor., 15, 5) parle d'une apparition de Jésus ressuscité, qui se manifesta *aux douze*, τοῖς δώδεκα. Schleiermacher a demandé si Jésus avait lui-même choisi les douze, ou si, plutôt, ce nombre de douze ne s'était pas formé spontanément au milieu du cercle de ses adhérents (2). Or, que le choix des douze ait été le résultat d'un acte particulier et solennel, là-dessus ce que nous avons vu jusqu'à présent ne nous donne aucune garantie, et même les évangélistes racontent que six d'entre eux furent choisis isolément et par couples dans différentes occasions; mais la question est autre quand on demande si le nombre de douze n'était pas un nombre arrêté par Jésus lui-même, et si, voyant se grossir sa société intime, il ne se borna pas volontairement à ce nombre. Ce nombre peut d'autant moins être accidentel qu'il est plus significatif, et qu'il est plus facile

(1) Comparez le même, *ibidem*. (2) L. c., S. 88.

de montrer les motifs capables de déterminer Jésus. Quand il dit aux disciples (Matth., 19, 28): *Vous serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël*, καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ, il établit lui-même un rapport entre le nombre de ses disciples et celui des douze tribus de son peuple, et la plus haute antiquité chrétienne pensait qu'il les avait choisis dans cette intention (1). Si lui et ses disciples étaient envoyés immédiatement *aux brebis perdues de la maison d'Israël*, εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ (Matth., 10, 6; 15, 24), il devait paraître naturel d'égaler le nombre des pasteurs au nombre des tribus qui étaient sans pasteurs (Matth., 9, 36).

La destination de ces douze n'est indiquée que d'une manière tout à fait générale dans Jean, 15, 16; mais, dans Marc, 3, 14 seq., elle est plus précisée, et, sans aucun doute, elle est rapportée avec exactitude. *Il en choisit douze*, y est-il dit, 1° *afin qu'ils fussent avec lui*, ἐποίησε δώδεκα ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ, c'est-à-dire afin qu'il ne fût pas sans société, sans secours et sans service dans ses voyages; et, en effet, on les voit occupés en différentes circonstances à lui préparer un logement (Luc, 9, 52; Matth., 26, 17 seq.), à lui procurer des vivres (Joh., 4, 8), et autres nécessités de voyage (Matth., 21, 1 seq.); mais surtout ils devaient, dans sa société, se former à être des *docteurs instruits pour le royaume des cieux*, γραμματεῖς μαθητευθέντες εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Matth., 13, 52). Pour cet objet, ils avaient l'avantage d'assister à la plupart de ses enseignements, de lui demander, en outre, des explications particulières (Matth., 13, 10 seq. 36 seq.), d'épurer leurs sentiments par sa discipline aussi amicale que sévère (Matth., 8, 26; 16, 23; 18, 1 seq. 21 seq.; Luc, 9, 50. 55 seq.; Joh., 13, 12 seq., et autres passages), enfin d'élever leur

(1) *Ep. Barnab.*, 8, et l'évangile des Ébionites, dans Épiphane, *Hæres.*, 30, 13.

âme par l'aspect du modèle qu'il leur présentait (Joh., 14, 9). 2° Le second motif pour lequel Jésus choisit les douze fut, d'après Marc, pour Jésus, l'intention *de les envoyer faire l'annonce*, ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν, c'est-à-dire l'annonce du *royaume céleste;* chargés ainsi de propager la doctrine de Jésus, de son vivant comme Marc l'entend, après sa mort aussi comme nous sommes obligés de croire que Jésus l'a entendu. Dans le passage de Marc il est question, en outre, de la *faculté de guérir les maladies et de chasser les démons*, ἐξουσία θεραπεύειν τὰς νόσους, καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια; mais il ne peut être parlé de ce point que plus tard.

C'est en vertu de cette destination qu'ils furent désignés par le nom d'*apôtres*, ἀπόστολοι (Matth., 10, 2; Marc, 6, 30; Luc, 6, 13, etc.). On s'est demandé si, réellement, d'après Luc (6, 13), ce nom avait été donné aux douze par Jésus lui-même, et s'il ne leur avait pas été imposé plus tard d'après l'événement (1). Mais il n'y a rien d'invraisemblable que Jésus les ait appelés ses envoyés, s'il est vrai qu'il leur eût déjà fait faire (Matth., 10, 5 seq., et passages parallèles) un voyage pour annoncer l'approche du royaume messianique. L'authenticité de cette mission, de laquelle aussi le quatrième évangile ne parle pas, ne pourrait être contestée qu'autant que l'on supposerait que la légende l'a reportée, du temps postérieur à la mort de Jésus, dans le temps de sa vie, afin qu'un préliminaire de la mission subséquente des apôtres se fût passé sous les yeux de Jésus; mais c'est un doute qui ne se justifie pas, attendu que cette mission n'est combattue par aucune invraisemblance.

De même que Jean ne dit rien de cette mission que racontent les synoptiques, de même eux se taisent sur ce que dit Jean, à savoir, que les disciples ont baptisé dès le vivant de Jésus (4, 2). Dans les synoptiques, ce n'est qu'après sa

(1) Schleiermacher, l. c., S. 87.

résurrection qu'il leur donne le plein pouvoir de baptiser (Matth., 28, 19 et passages parallèles). Mais attendu que, d'une part, le rite du baptême avait été déjà introduit par Jean-Baptiste comme une préparation au règne du Messie, attendu que, d'autre part, aussitôt après la mort de Jésus il fut employé comme initiation au règne du Christ lors de la première admission de nouveaux membres (Act. Ap., 2, 38. 41), il semble que l'emploi du baptême dès le vivant de Jésus est l'intermédiaire le plus naturel entre ces deux faits. L'autre renseignement (4, 2), à savoir que Jésus n'a pas baptisé lui-même, mais que ce sont ses disciples, a en soi toute vraisemblance, et reçoit une pleine confirmation par la comparaison de la première Lettre aux Corinthiens (1, 17).

A part cette mission, les évangiles ne disent pas que les douze se soient séparés de Jésus par aucune absence prolongée; car, pour soutenir qu'ils se sont absentés par intervalles, on ne peut arguer de ce que, après sa mort, ils retournèrent à leurs occupations (Joh., 21, 2 seq.). L'idée d'introduire de telles interruptions dans la société de Jésus avec les douze est née soit du zèle pour l'harmonistique, qui fit désirer à certains théologiens de gagner, après la première vocation, de l'espace pour une seconde et pour une troisième, soit des efforts d'interprètes qui, tout entiers aux détails de la pratique de la vie, voulurent faire comprendre l'existence de tant d'hommes sans ressources, en montrant que, par intervalles, ils se séparèrent de Jésus pour se livrer à leurs travaux et gagner quelque chose. Quant à l'existence de Jésus et de sa société, l'hospitalité de l'Orient qui, chez les Juifs, s'exerçait surtout au profit des rabbins; la compagnie de femmes riches, *qui pourvoyaient à ses besoins sur leur avoir*, αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ των ὑπαρχόντων αὐταῖς (Luc, 8, 2 seq.); enfin, la *bourse*, γλωσσόκομον, dont il n'est question, il est vrai, que dans le

quatrième évangéliste (12, 6; 13, 29), bourse qui, outre les besoins de la société, pouvait encore fournir des secours aux pauvres, et dans laquelle nous devons supposer que des amis aisés de Jésus versaient des contributions; tout cela suffisait, ce semble, pour assurer les moyens de subsistance. Celui qui, ou bien ne trouve pas ces ressources suffisantes sans le travail des disciples, ou bien ne trouve pas vraisemblable que les douze eussent renoncé complétement à leurs occupations, celui-là ne doit pas vouloir au moins imposer son opinion aux évangiles, qui établissent manifestement l'opinion opposée, en raison de la grande importance qu'ils attachent à l'expression des apôtres : *Nous avons tout abandonné*, *ἀφήκαμεν πάντα* (Matth., 19, 27 seq.).

Les douze apôtres de Jésus, autant qu'on peut le conclure des détails qui nous ont été conservés sur leur condition, appartenaient tous à la classe inférieure; quatre (et peut-être plus de quatre, d'après Jean, 21, 2) étaient pêcheurs, un était péager; et pour les autres, le degré de culture dont ils font preuve, et la préférence que partout Jésus témoigna pour les *pauvres*, πτωχοὺς, et pour les *petits*, νηπίους, rendent vraisemblable que leur condition était analogue.

§ LXXIII.

Des douze considérés un à un. Des trois ou quatre disciples qui étaient le plus dans la familiarité de Jésus.

Nous avons dans le Nouveau Testament quatre listes des apôtres, une dans chacun des trois synoptiques, et la quatrième dans l'histoire des Apôtres (Matth., 10, 2-4; Marc, 3, 16-19; Luc, 6, 14-16; Act. Ap., 1, 13). Chacune de ces quatre listes peut se partager en trois quaternaires : dans chacun de ces quaternaires, le premier membre est le même; dans le dernier quaternaire, le dernier membre est

aussi le même, excepté pour la liste des Actes des Apôtres (1, 13), où ce quatrième membre manque; mais les autres membres, dans l'intérieur de ces mêmes quaternaires, sont rangés différemment, et même dans le dernier quaternaire il se trouve une différence de nom ou de personne.

En tête du premier quaternaire et de la liste entière se trouve partout Simon Pierre, fils de Jonas (Matth., 16, 17), de Bethsaïda d'après le quatrième évangile (1, 45), établi à Capharnaüm d'après les synoptiques (Matth., 8, 14 et passages parallèles) (1). Dans la liste du premier évangile, Simon Pierre est porté avec l'addition de *premier*, πρῶτος. Il faut reconnaître, dans les interprètes protestants, un écho de la vieille polémique, quand on les entend attribuer cette position soit à un simple hasard, ce que contredit la concordance des quatre listes qui ne s'accordent plus pour ranger les autres, soit à la priorité de la vocation de Pierre (2), ce qui, d'après le quatrième évangile, ne serait même pas vrai. Pour avoir été ainsi placé généralement en tête des autres, Pierre a dû avoir une certaine prééminence parmi les douze, et c'est aussi ce qui se manifeste par le rôle qu'il joue dans l'histoire évangélique. D'un naturel plein de feu, il précède partout les autres, aussi bien quand il faut parler (Matth., 15, 15, 16; 16, 22; 17, 4; 18, 21; 26, 33; Joh., 6, 68) que quand il faut agir (Matth., 14, 28; 26, 58; Joh., 18, 16); et, quoiqu'il arrive non rarement qu'il parle et qu'il agisse à tort, et que le courage qu'il montre disparaisse avec rapidité, comme on le voit par son reniement, cependant il est, d'après la narration synoptique, le premier qui confesse avec décision la messianité de Jésus (Matth., 16, 16 et parallèles). Des louanges et des

(1) Si *la ville d'André et de Pierre*, ἡ πόλις Ἀνδρέου καὶ Πέτρου, dans Joh., 1, 45, signifie la même chose que *la ville propre*, ἡ ἰδία πόλις, dans Matth., 9, 1, c'est-à-dire le lieu où ils étaient domiciliés, il y a une contradiction entre Jean et les synoptiques.

(2) Pour ces deux choses, comparez Fritzsche, *in Matth.*, p. 358.

prérogatives qui lui furent accordées dans cette occasion, il ne lui reste en propre que celle qu'exprime son surnom; la qualification pour *lier* et *délier*, δέειν et λύειν, c'est-à-dire de défendre et de permettre (1) dans le royaume messianique nouvellement fondé, est bientôt après (18, 18) étendue à tous les apôtres. Cette prééminence de Pierre entre les anciens apôtres se manifeste, comme on sait, d'une manière encore plus positive dans les Actes et dans les Lettres de Paul.

Dans la liste du premier et du troisième évangile, Pierre est suivi de son frère André; dans celles du second évangile et des Actes des Apôtres, de Jacques, et, après Jacques, de Jean. Le premier et le troisième évangile sont évidemment guidés par l'idée de réunir les couples de frères; le second évangile et les Actes des Apôtres, par l'idée de faire passer les deux apôtres qui après Pierre furent les plus distingués, avant André, qui était moins remarquable, et qu'en conséquence ils placent le dernier du premier quaternaire. Nous avons déjà examiné comment ces quatre personnages ont été, dans la légende chrétienne, l'objet d'un récit particulier de vocation. Ils sont ailleurs encore présentés, dans Marc, tous les quatre ensemble: d'abord 1, 29, où Jésus, accompagné des deux fils de Zébédée, entre dans la maison de Pierre et d'André; mais comme les autres narrateurs ne parlent ici que de Pierre, il se pourrait que ce fût une addition du fait de Marc, qui a pensé que les quatre pêcheurs appelés peu auparavant par Jésus l'y auront accompagné, et qu'André possédait la maison en commun avec son frère Pierre, ce qui pourrait être vrai (2). Les quatre sont encore une fois ensemble dans Marc, 13, 3, où Jésus leur prédit *en particulier*, κατ' ἰδίαν, la destruction du Temple et sa venue. Mais les passages parallèles des autres évangiles ne disent

(1) Comparez Lightfoot sur ce passage.

(2) Comparez Saunier, *Ueber die Quellen des Markus*, S. 55 f.

rien de pareil; et, quand nous lisons dans Matthieu (24, 3): *Les disciples s'approchèrent de lui en particulier*, προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν, nous voyons dès lors que Marc n'est arrivé que par une erreur à rapporter ce qui vient d'être dit. L'expression, *en particulier*, κατ' ἰδίαν, qu'il trouva, dans le récit mis en œuvre par lui, employée à séparer du peuple les douze, lui parut une formule d'introduction, comme il s'en rencontre ailleurs (Matth., 17, 1; Marc, 9, 2), à une conférence privée de Jésus avec Pierre, Jacques et Jean, auxquels il joignit André à cause de la fraternité, ce semble. Au contraire, Luc (5, 10), dans le récit de la pêche miraculeuse et de la vocation, omet André, que nomment les deux autres; il l'omet, parce qu'André ne figure pas ordinairement dans le comité plus étroit pris parmi les douze; car, outre les mentions déjà rapportées, il n'est plus question de lui que chez Jean (6, 9; 12, 22), et sans importance particulière.

Les deux fils de Zébédée sont les seuls qui figurent avec distinction à côté de Pierre; ils font preuve, comme lui, d'un zèle plein de feu; mais ce zèle a aussi besoin d'être modéré (Luc, 9, 54; Jean est aussi nommé seul une fois dans Marc, 9, 38, et Luc, 9, 49). C'est cette disposition qui leur valut sans doute de la part de Jésus le surnom de *fils du tonnerre*, בני רגש, υἱοὶ βροντῆς (Marc, 3, 17) (1); et ils occupaient un rang si élevé parmi les douze, qu'ils demandèrent (Marc, 10, 35 et seq.), ou que leur mère demanda pour eux (Matth., 20, 20 et seq.) les premières places dans le royaume de Jésus. Il est remarquable que, non seulement dans les quatre listes, mais encore partout où les deux frères sont nommés ensemble (comme dans Matthieu, 4, 21; 17, 1; Marc, 1, 19, 29; 5, 37; 9, 2; 10, 35; 13, 3; 14, 33; Luc, 5, 10; 9, 54, à l'exception de Luc, 8, 51; 9, 28), Jacques est toujours nommé le premier, et

(1) Comparez De Wette sur ce passage.

les évangélistes paraissent lui adjoindre volontiers Jean sous le titre de *son frère*, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ. Cela ne peut indiquer une prééminence de Jacques sur Jean, puisqu'on ne sait rien de particulier sur Jacques, tandis que Jean est reconnu comme l'apôtre favori de Jésus. En conséquence, on explique ordinairement cette position en admettant que Jacques était peut-être l'aîné (1). Mais cela même nous conduit à une différence entre les trois premiers évangiles et le quatrième, laquelle mérite d'être examinée de plus près.

Dans les synoptiques, Pierre, Jacques et Jean forment, parmi les douze, un cercle plus étroit, que Jésus appelle à certaines scènes que les autres ne paraissaient pas capables de concevoir convenablement, telles que la transfiguration sur la montagne, l'angoisse de Gethsemane, et d'après Marc (5, 37) la résurrection de la fille de Jaïrus (2).

Dans le quatrième évangile nous ne trouvons rien d'un pareil triumvirat. Jacques n'y est même pas nommé : seulement, dans l'appendice (21, 2), *les fils de Zébédée*, οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, sont mentionnés une fois ensemble. Tandis que plusieurs histoires de vocations sont racontées, et vraisemblablement celle de Jean aussi, il n'est pas question de Jacques, et nulle part un discours ne lui est attribué comme il en est attribué à plusieurs autres apôtres. Quant à Pierre, ses avantages, le surnom honorable que Jésus lui donna (1, 43), sa confession pleine de foi (6, 68 seq.), sont aussi peu omis dans le quatrième évangile, que ses faiblesses ne le sont dans les synoptiques, ainsi que les reproches qu'elles lui attirent de la part de Jésus (par exemple, 16, 23); et dans les récits de la visite de Pierre et de Jean au tombeau de

(1) Par exemple Paulus, *Exeget. Handb.*, 1, b, S. 556.

(2) Cela est encore, sans aucun doute, le résultat d'une simple conclusion de Marc, Jésus écartant la foule non appelée, et défendant la publication de l'événement, l'évangéliste vit ici une de ces scènes secrètes auxquelles Jésus n'admettait ordinairement que ces trois disciples.

Jésus (20, 3 seq.), et de l'apparition de Jésus ressuscité sur les bords du lac de Galilée (21), loin de voir une prééminence d'un apôtre sur l'autre, on ne remarque qu'une égale appréciation de leurs mérites respectifs. En effet, dans le premier cas, si Jean arrive au tombeau et est convaincu avant Pierre, Pierre, au contraire, avant Jean, ose descendre dans le tombeau. Dans le second cas, si c'est aussi Jean qui est le premier à reconnaître Jésus, c'est Pierre qui, pour arriver auprès de lui par la voie la plus courte, se jette dans le lac (1). Mais, dans quelques récits du quatrième évangile, une prééminence de Jean sur Pierre n'est pas méconnaissable. C'est Jean, d'après le quatrième évangile seul, qui, *étant connu du grand-prêtre*, γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ, procure à Pierre la facilité d'entrer dans le palais lors de l'interrogatoire de Jésus (18, 15 seq.), avantage qui n'est qu'extérieur, et qui ne suppose pas des relations plus intimes avec Jésus; de leur côté, les synoptiques attribuent à Pierre seulement, et non à Jean aussi, le zèle qui l'excitait à suivre le maître captif. De même encore, le quatrième évangile place Jean sous la croix de Jésus; chez les synoptiques, aucun des apôtres n'y paraît. A ce moment, le quatrième évangile établit, entre Jean et la mère de Jésus, une relation dont les autres ne disent rien (19, 26 seq.); enfin, lors du dernier repas, Pierre est obligé, suivant le quatrième évangile, de prendre l'intermédiaire de Jean couché *dans le sein de Jésus*, ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, pour savoir quel est le traître (2).

Tout cela est d'accord avec la désignation spéciale qui est généralement appliquée à Jean, dans l'évangile dénommé d'après lui, à savoir : *le disciple bien-aimé*, *le disciple*

(1) Comparez à ce sujet J. Muller, *Theol. Studien u. Kritiken*, 1836, 3; Theile, *Zur Biogr. J.*, S. 107 ff.; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, S. 295 ff.

(2) Comparez Paulus, dans son examen du premier volume de la seconde édition du *Commentaire* de Lucke *sur Jean*, dans *Lit. Bl. zur allg. Kirchenzeitung*, Febr., 1834, n° 18, S. 137 f., et L. J., 1, a, S. 167 f.

chéri de Jésus, ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ou ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (13, 23; 19, 26; 20, 2. 21, 7. 20). Cette désignation et la désignation encore plus indécise, *l'autre*, ὁ ἄλλος, ou *un autre disciple*, ἄλλος μαθητὴς (10, 15 seq.; 20, 3. 4. 8), laquelle, ainsi qu'on le voit par 20, 2 seq., se rapporte à la même personne que la première, appartiennent-elles à l'apôtre Jean? C'est ce qu'on ne peut prouver, il est vrai, d'une manière convaincante, par le quatrième évangile, soit examiné intrinsèquement, soit comparé aux autres; car, d'un côté, cette désignation, nulle part, ne prend la place du nom de l'apôtre; et, de l'autre côté, dans le quatrième évangile, il n'est rien raconté du disciple favori qui soit attribué à Jean dans les trois synoptiques; car, de ce que *les fils de Zébédée*, οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, sont cités, 21, 2, parmi les assistants, il ne s'ensuit pas que *le disciple bien-aimé de Jésus*, μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, mentionné plus bas, verset 7, soit Jean nécessairement; ce pourrait être aussi bien Jacques ou un *des deux autres disciples*, ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο, mentionnés verset 2. Cependant c'est avec raison, ce semble, que la tradition de l'Église a reconnu de tout temps que le disciple ainsi désigné était Jean; car, dans la localité grecque où naquit le quatrième évangile, aucun autre des apôtres qui y sont nommés ne pouvait être assez connu pour que cette désignation suffît, excepté Jean, dont le séjour à Éphèse ne saurait guère être rayé comme une vaine légende.

Une question qui peut paraître plus douteuse, c'est de savoir si, par ces formules, l'auteur se désigne lui-même, et par conséquent se donne pour l'apôtre Jean. Dans la conclusion du vingt et unième chapitre, il est dit, il est vrai, verset 24, que le disciple bien-aimé fut *témoin de ces choses et les écrivit*, μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα; mais on peut considérer comme reconnu que cela est une addition d'une main étrangère. Dans le contexte authentique de l'é-

vangile (19, 35), l'auteur dit en parlant du résultat du coup de lance porté à Jésus sur la croix : *Celui qui le vit l'a témoigné*, ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε ; il ne peut être question ici que du disciple bien-aimé, puisque, parmi les apôtres, qui étaient les seuls dont le témoignage pût être invoqué ici convenablement, il n'y a que lui que l'on suppose avoir été présent au pied de la croix. La troisième personne dont l'auteur se sert n'empêche pas, non plus, de croire qu'il se soit désigné lui-même par là ; c'est plutôt le prétérit qui pourrait susciter des doutes, et faire penser que l'auteur invoque le témoignage de Jean, personne différente de lui, mais que d'après le mot *il sait*, οἶδεν, on supposerait vivant encore (1). Cependant cette manière de s'exprimer se comprend, même si l'on suppose que l'auteur parlait de lui (2), et en disant *nous avons vu*, ἐθεασάμεθα, *nous avons pris*, ἐλάβομεν (1, 14. 16), l'auteur paraît se donner comme témoin oculaire de l'histoire qu'il raconte.

Maintenant, l'auteur du quatrième évangile, qui vraisemblablement veut faire entendre qu'il est l'apôtre Jean, est-il réellement cet apôtre ? C'est une autre question sur laquelle, au reste, nous ne pouvons nous prononcer ici que dans la mesure de ce que nous avons étudié jusqu'à présent. Or, si l'évangéliste, en rapportant les relations de Jésus avec Jean-Baptiste, y a mêlé des traits non historiques ; si nous avons trouvé, dans les dialogues de Jésus avec ses premiers disciples et la Samaritaine, quelque chose d'écourté ou un coloris qui appartient à l'auteur, non à Jésus, tout cela peut s'expliquer par la manière de l'apôtre de tout concevoir plutôt avec l'intimité du cœur qu'avec la précision rigoureuse de la réflexion et de l'entendement, et par le changement qui s'opéra en lui durant le long temps

(1) Voyez Paulus, dans l'*Examen des Probabilia* de Bretschneider, dans *Heidelberger Jahrbücher*, 1821, n° 9, S. 138. Comparez De Wette sur ce passage.

(2) Lücke, l. c., S. 664.

écoulé depuis sa jeunesse jusqu'à sa vieillesse, occupé qu'il était à remuer dans son âme les souvenirs qui y étaient restés. La prééminence que Jean a, dans cet évangile, à quelques égards, sur Pierre, peut avoir été réelle, seulement avoir disparu de la tradition synoptique. Les autres évangélistes rapportent que Jacques, frère de Jean, fut préféré par Jésus; dans le quatrième évangile, il n'est pas question de cette préférence : or Jean aurait-il manqué à rendre justice à son propre frère? C'est une difficulté réelle et qui ne peut se lever avec autant de facilité qu'on le croit ordinairement. Dira-t-on, pour sortir d'embarras, qu'il faut sacrifier le récit des synoptiques au récit de Jean? il semble, au premier abord, qu'on peut, en faveur de cette opinion, présenter l'argument suivant : Comme, après la mort et la résurrection de Jésus, un Jacques, un Pierre, un Jean, furent les *colonnes*, στῦλοι, de la communauté (Gal., 2, 9) (1), la légende supposa que ces trois personnages avaient été, dès le vivant de Jésus, dans une position particulièrement honorable, bien qu'en réalité Pierre et Jean seuls en eussent joui. Mais cet argument est loin d'être concluant. Le Jacques qui se distingua dans la première église de Jérusalem fut, non le fils de Zébédée mis à mort de bonne heure (Act. Ap., 12, 2), mais le frère du Seigneur (Gal., 1, 19), qui eut la prépondérance dans le premier concile des apôtres; le frère de Jean se trouva donc, dès le commencement, placé en arrière de ce frère du Seigneur et de Pierre, et il ne reste plus aucun motif qui eût pu déterminer la légende à glorifier ce Jacques, à moins qu'on ne veuille dire que la légende voulût seulement un troisième personnage pour placer auprès du Messie, comme jadis auprès de Moïse (2 Mos., 24, 1. 9), trois compagnons fidèles; analogies

(1) Dans la plus ancienne Église on croyait que Jésus avait communiqué à ces trois personnages la *Gnose*, γνῶσις, pour être transmise mystérieusement. Voyez dans Gieseler, K. G., I, S. 234.

dont cependant on ne peut pas se servir, attendu que le groupe des trois compagnons autour de Moïse est bien moins constant que celui des trois disciples autour de Jésus. Puisque donc le récit des trois synoptiques doit subsister, la divergence frappante que celui de Jean présente en cela, sans être une preuve décisive contre l'authenticité de cet évangile, doit cependant être remarquée comme un point qui mérite d'entrer en considération dans la question de cette authenticité.

§ LXXIV.

Des autres apôtres et des soixante-dix disciples.

Le second quaternaire s'ouvre dans les quatre listes par Philippe : les trois premiers évangélistes ne nous apprennent de lui rien autre chose que son nom; le quatrième seul dit qu'il était né à Bethsaïda, et fait le récit de sa vocation (1, 44 seq.). Dans cet évangile aussi, il parle, et on lui parle souvent sur des sujets où il se méprend (6, 7; 14, 8). Ce qui le rend peut-être plus important, c'est que les *Grecs*, Ἕλληνες, qui désirent voir Jésus, s'adressent à lui (12,21).

Celui qui vient après dans les listes des trois évangiles est Barthélemi, nom qui, hors des listes, n'est cité nulle part ailleurs. Tandis que les listes synoptiques joignent à Philippe Barthélemi, le quatrième évangile, dans l'histoire de la vocation examinée plus haut, joint (1, 46) à Philippe Nathanaël, qu'il cite aussi (21, 2) en compagnie des apôtres. Mais Nathanaël ne trouve aucune place parmi les douze, à moins qu'il ne soit identique avec quelque autre que les synoptiques nomment autrement. Barthélemi paraît convenir le mieux à une pareille identification, car les trois premiers évangiles le nomment à côté de Philippe, près duquel le quatrième, qui ne connaît point de Barthélemi, nomme Nathanaël. On ajoute encore que בר תלמי indique seulement la désignation

du fils par le père, à côté de laquelle un nom propre tel que Nathanaël peut encore trouver place (1). Mais, pour cette identification, ce n'est pas assez de la position semblable que Nathanaël et Barthélemi occupent auprès de Philippe, car on voit qu'elle n'est qu'accidentelle, puisqu'on trouve dans une autre position aussi bien Barthélemi (Act. Ap., 1, 13) que Nathanaël (Joh., 21, 2); ce n'est pas assez, non plus, que l'absence de Barthélemi dans Jean, qui omet aussi d'autres apôtres; enfin, ce n'est pas assez de la nature du nom, puisque, à côté d'un nom propre qui n'est pas simplement patronymique, d'autres noms peuvent être portés comme surnoms, par exemple : Simon Pierre, Joseph Caïphas, Jean Marc, etc. Ainsi, tout autre apôtre omis par Jean pourrait aussi bien être identifié avec son Nathanaël, et, de la sorte, toute relation admise entre les noms de Nathanaël et de Barthélemi devient incertaine.

Dans la liste des apôtres donnée par les Actes, Philippe est suivi, non de Barthélemi, mais de Thomas, que la liste du premier évangile place après Barthélemi, et celle des deux autres après Matthieu. Thomas, en grec Didyme, Δίδυμος, est cité dans le quatrième évangile, une fois exprimant une fidélité pleine de mélancolie (11, 16), une autre fois manifestant cette incrédulité qui est généralement connue (20, 24 seq.), et encore une fois dans l'appendice (21, 2). Matthieu, qui suit, ne figure nulle part ailleurs que dans l'histoire de sa vocation.

Le troisième quaternaire est uniformément ouvert par Jacques, fils d'Alphée, dont il a été déjà question plus haut. Il est suivi, dans les deux listes, de Luc Simon, qui, dans Luc, est appelé *le zélé*, ὁ ζηλωτὴς, et *le cananite*, ὁ κανανίτης (de קנא, *être zélé*), dans Matthieu et Marc, qui le mettent

(1) C'est ce que disent la plupart des interprètes; Fritzsche aussi, *Matth.*, S. 359; Winer, *Realwörterb.*, 1, S. 163. Cependant comparez De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 98.

un rang plus bas. Ce surnom paraît le désigner comme un ancien partisan de la secte juive des zélés pour la religion (1), parti qui ne prit, il est vrai, de la consistance que dans les derniers temps de l'état juif, mais dont quelques germes existaient dès lors. La dernière place du troisième quaternaire est occupée par Judas Iscariote, dans toutes les listes qui l'ont encore, et il ne peut être question de lui que dans l'histoire de la passion. Mais il reste, dans le troisième quaternaire, une place encore vide sur laquelle Luc n'est pas d'accord avec les deux autres synoptiques, et ces deux, à leur tour, ne sont peut-être pas d'accord entre eux. Luc nomme ici deux fois un *Jude fils de Jacques*, Ἰούδας Ἰακώβου; Matthieu, un *Lebbée*, Λεββαῖος; Marc, un *Thaddée*, Θαδδαῖος. A la vérité, on lit ordinairement aujourd'hui dans Matthieu, *Lebbée surnommé Thaddée*, Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος; mais la vacillation de la leçon paraît trahir, en ces mots, une addition postérieure destinée à mettre d'accord, en ce point, la liste des deux premiers évangélistes (2). D'autres ont essayé cette conciliation en indiquant entre ces deux noms une identité de signification qui n'existe pas (3). Mais, supposé même que l'une ou l'autre de ces conciliations soit bonne, il reste toujours une divergence entre Matthieu et Marc avec leur Lebbée-Thaddée d'une part, et Luc avec Jude fils de Jacques d'autre part. C'est avec raison que Schleiermacher blâme les essais presque tous très peu naturels qu'on a faits pour prouver qu'il ne s'agissait ici aussi que d'une seule et même personne. Expliquant cette divergence, il dit que peut-être, dès le vivant de Jésus, un de ces hommes mourut ou sortit du cercle des apôtres, et l'autre prit sa place, de sorte que, parmi les listes, les unes reproduisent le personnel primitif de l'apostolat, et

(1) Voyez Josèphe, *Bell. jud.*, 4, 3, 9.

(2) Comparez Credner, *Einleitung*, 1, S. 64; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 98 f.

(3) De Wette, l. c.

les autres le personnel subséquent (1). D'abord, il n'est guère possible d'admettre qu'aucune de nos listes d'apôtres provienne du temps de Jésus; et puis on n'y aura pas inscrit un membre devenu antérieurement étranger au collége des apôtres; mais on n'aura compté que ceux qui, en dernier lieu, étaient présents autour de Jésus. De sorte qu'ici aussi le parti le plus sûr est de reconnaître entre les listes une divergence qui se conçoit facilement; car on avait, à la vérité, le nombre douze, et l'on connaissait les plus distingués d'entre les apôtres; mais il restait des places vacantes qu'on remplit, là où manquaient les renseignements, différemment d'après les traditions différentes.

Entre le cercle plus étroit des douze et la masse de ses partisans, se trouvait, d'après Luc, un cercle particulier de disciples qui tenait l'intermédiaire. Cet évangéliste nous dit (10, 1 seq.) que Jésus, outre les douze, en avait encore choisi *soixante-dix autres*, ἑτέρους ἑβδομήκοντα, et qu'il les avait envoyés en avant, deux à deux, dans les localités qu'il comptait traverser pendant son dernier voyage, pour annoncer l'approche du *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Comme les autres évangélistes se taisent sur cette circonstance, la critique la plus récente n'a pas manqué de faire un reproche de ce silence, au premier surtout à cause de sa qualité supposée d'apôtre (2). Mais la défaveur qui en résulte pour Matthieu doit s'amoindrir si l'on remarque qu'il ne se trouve de trace de soixante-dix disciples ni dans aucun des autres évangiles, ni dans les Actes des Apôtres, ni dans les Lettres apostoliques; or ce silence aurait été impossible si leur mission avait été aussi féconde en conséquences qu'on l'admet ordinairement. Ce n'est pas, réplique-t-on, à cause de ses conséquences, c'est à cause de sa signification que ce choix des soixante-dix a de l'importance.

(1) *Ueber den Lukas*, S. 88 f.

(2) Schulz, *Ueber das Abendmahl*, S. 307; Schneckenburger, *Ueber den Ursprung*, S. 13 f.

Si les douze apôtres, à cause de leur rapport avec les douze tribus d'Israël, indiquaient la destination de Jésus pour le peuple juif, les soixante-dix, ou, d'après quelques autorités, les soixante-douze, étaient, dit-on, les représentants des soixante-dix ou soixante-douze peuples qui se trouvaient, avec autant de langues distinctes, sur la surface de la terre, d'après l'opinion des Juifs et des premiers chrétiens (1), et ils caractérisaient ainsi la destination universelle de Jésus et de son royaume (2). Le fait est que, pour la nation juive même, ce nombre, comme nombre sacré, avait de l'importance. Soixante-dix anciens furent choisis par Moïse pour ses coadjuteurs (4 Mos., 11, 16. 25); soixante-dix membres composaient le sanhédrin (3); l'Ancien Testament eut soixante-dix traducteurs grecs.

A ce sujet, il faut demander : Jésus, pressé par les circonstances, n'avait-il rien de plus important à faire qu'à rechercher tous les nombres significatifs, et à former, d'après ces nombres, différents cercles de disciples dont il s'entourait? Ou bien un attachement aussi persévérant à des nombres sacrés, un développement de l'idée dont le commencement se trouvait dans le nombre douze des apôtres, ne sont-ils pas tout à fait conformes à l'esprit de la légende chrétienne primitive, qui, imbue des opinions juives, comme nous devons le supposer, fit l'argument suivant : Puisque Jésus a figuré les douze tribus par le nombre de ses apôtres, il aura aussi figuré les soixante-dix anciens par un nombre correspondant de disciples. Ou, si nous pensons que cette légende était mue par des idées plus universelles et plus analogues à celle de Paul, elle n'aura pu s'empêcher d'admettre que Jésus, ayant, par le choix des apôtres, caractérisé la destination de sa mission à l'égard du peuple d'Israël,

(1) *Tuf haarez*, f. 19, c. 3; *Clem. hom.*, 18, 4; *Recognit. Clement.*, 2, 42; Epiphan. *Hæres.*, 1, 5.

(2) Schneckenburger, l. c.; Gieseler, *Ueber Entstehung der schriftl. Evangelien*, S. 127 f.

(3) Voyez Lightfoot, p. 786.

avait également caractérisé sa destination ultérieure pour tous les peuples de la terre par le choix de soixante-dix disciples. A une question ainsi posée nous ne pouvons nous empêcher de répondre en affirmant la seconde alternative. Quelque agréable qu'ait été de tout temps à l'Église la classe des soixante-dix disciples, sorte de dépôt où elle mettait les hommes qui, sans appartenir aux douze, étaient cependant pour elle de quelque intérêt, tels que Marc, Luc, Matthias, nous devons déclarer que la décision de la plus moderne critique est entachée de précipitation, et avouer que l'évangile de Luc, ayant admis un semblable renseignement, qui est dépourvu de toute confirmation historique, et qui semble n'avoir pas d'autre source que l'intérêt dogmatique, a, par cela même, du désavantage vis-à-vis l'évangile de Matthieu. Les Actes des Apôtres (1, 21 seq.) paraissent, à la vérité, prouver que Jésus, outre les douze, avait encore des compagnons qui ne le quittaient pas; mais ces compagnons ont-ils formé un corps de soixante-dix, ou, parmi eux, Jésus en a-t-il choisi soixante-dix? c'est ce qui ne paraît avoir aucune garantie suffisante (1).

(1) Sur ce point sont d'accord De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 99 f. 1, 2, S. 61. 1, 3, S. 220; Theile, *Zur Biogr. J.*, § 24. Pour le point de vue contraire, comparez Neander, L. J. Chr., S. 498 f.

SIXIÈME CHAPITRE.

DISCOURS DE JÉSUS DANS LES TROIS PREMIERS ÉVANGILES (1).

§ LXXV.

Discours de la montagne.

Dans l'ensemble de la vie publique de Jésus, on peut, des événements, séparer les discours qui ne sont pas seulement des incidents, mais qui forment un tout indépendant, bien que je sache qu'une pareille distinction est toujours flottante, et qu'il est possible de soutenir que maint discours, à cause du fait qui en est l'occasion, devrait être rangé parmi les événements, et maint événement, à cause des explications qui s'y rattachent, rangé parmi les discours. Entre les trois premiers évangélistes et le quatrième, il se trouve, au sujet des discours, une telle différence, que celui-ci n'a avec ceux-là en commun qu'un petit nombre de propositions isolées. En outre, les discours de Jésus chez les synoptiques et chez Jean ne se ressemblent ni pour le fond ni pour la forme; il faut donc les soumettre à un examen séparé. A leur tour, les trois premiers évangélistes ont des dissemblances entre eux; Matthieu aime à présenter, dans un ensemble, de longs discours de Jésus, qui, chez Luc, sont distribués dans différents endroits et dans différentes circonstances; ce qui n'empêche pas que Matthieu et Luc n'aient chacun des morceaux qui leur sont propres. Dans Marc, l'élément des discours est beaucoup amoindri. En conséquence, ce qui sera le plus convenable, ce sera de prendre pour point de départ les discours de Matthieu, de rechercher ce qui y cor-

(1) Ce qui se rapporte à la passion, à la mort et à la résurrection est réservé ici aussi.

respond dans les autres évangélistes, puis de demander quel est celui qui les a le mieux placés et reproduits, enfin de travailler à nous former un jugement sur la question de savoir jusqu'à quel point il faut admettre qu'ils sont réellement sortis de la bouche de Jésus.

Le premier grand discours qui se trouve dans Matthieu est celui qu'on appelle de la montagne, chapitres 5-7. Cet évangéliste, ayant rapporté le retour de Jésus en Galilée après le baptême, et raconté la vocation des deux couples de pêcheurs, dit que Jésus parcourut toute la Galilée, enseignant et guérissant, et qu'il entraîna à sa suite beaucoup de gens de toutes les parties de la Palestine ; qu'ayant vu la foule du peuple, il monta sur une montagne, et qu'il tint le discours dont il s'agit (4, 23 seq.). On cherche en vain dans Marc un passage parallèle à ce discours ; mais dans Luc on trouve (6, 20-49) un discours qui non seulement a le même commencement et la même conclusion, mais où le contenu intermédiaire et la marche des pensées ont l'analogie la plus frappante avec le discours de la montagne ; à quoi se joint que, dans Luc comme dans Matthieu, Jésus, le discours fini, va à Capharnaüm et guérit le serviteur du centurion. A la vérité, Luc met le discours un peu plus tard, racontant auparavant plusieurs excursions et guérisons de Jésus, que Matthieu met après. En outre, presque en opposition avec Matthieu, il raconte que Jésus prononça le discours, non *étant monté sur la montagne*, ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος, mais *descendu et étant en plaine*, καταβάντα, ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, non *assis*, comme dit Matthieu, καθίσαντα, mais debout ; enfin ajoutons que le discours, dans Luc, n'est en étendue que le quart de celui que rapporte Matthieu : une partie considérable de l'un manque dans l'autre, et cependant le discours, dans Luc, a quelques éléments particuliers qui ne sont pas dans Matthieu.

Ne voulant pas accorder que, de deux évangélistes inspi-

rés, un avait tort, puisqu'ils font tenir à Jésus le même discours, l'un sur la montagne et l'autre dans la plaine, l'un assis et l'autre debout, l'un plus tôt et l'autre plus tard; ne voulant pas non plus admettre que, ou l'un se fût permis des omissions essentielles, ou l'autre de non moins essentielles additions, l'ancienne harmonistique a déclaré (1) différents les deux discours, et dit, en preuve, que Jésus avait dû traiter plus d'une fois les points importants de sa doctrine, et avait pu répéter mot pour mot certaines sentences d'un intérêt majeur. S'il faut l'accorder sans difficulté pour des sentences isolées, il faut le nier avec non moins de décision pour de longues harangues; et même ces courtes sentences, le maître ingénieux et inventif saura à chaque fois les présenter dans une position et une connexion différentes, et il n'y aurait qu'un esprit tout à fait pauvre qui emploierait à diverses reprises un exorde et une péroraison aussi caractérisées que les bénédictions qui ouvrent le discours de la montagne et la comparaison, qui le clôt, de la maison bâtie sur le rocher ou sur le sable.

Il fallut donc reconnaître l'identité des discours; alors le premier point fut de concilier ou d'expliquer les divergences entre les deux relations d'une manière qui en laissât intacte la créance. Relativement à la désignation différente de la localité, Paulus a insisté sur ἐπὶ de Luc, et dit que cette proposition exprimait que Jésus était debout au-dessus de la plaine, par conséquent sur une colline. Tholuck a été plus heureux en distinguant le *lieu plat*, τόπος πεδινὸς, de la plaine proprement dite, et en en faisant une partie de la montagne, mais une partie moins abrupte de la pente. Cependant, comme l'un des évangélistes rapporte que la harangue fut prononcée après que Jésus eut monté, l'autre

(1) Augustin, *De consens. ev.*, 2, 19; Storr, *Ueber den Zweck des Evang. u. d. Br. Joh.*, S. 347 ff. Voyez le reste de la bibliographie, dans Tholuck, *Auslegung der Bergpredigt*, *Einl.*, § 1.

après qu'il fut descendu, on sera obligé de dire avec Olshausen que, si Jésus, d'après Luc, a parlé dans la plaine ou sur un endroit plus bas de la montagne, Matthieu a omis de dire qu'il descendit après être monté, et que, si Jésus, d'après Matthieu, a parlé sur la hauteur, Luc a oublié de rapporter qu'après être descendu, il remonta un peu sur la hauteur afin de haranguer la foule. Sans aucun doute, chacun d'eux n'a rien su de ce qu'il ne rapporte pas; mais, dans la tradition, ce discours étant rattaché à un séjour de Jésus sur une montagne, Matthieu pensa que la montagne était une élévation convenable pour une harangue populaire, et Luc, au contraire, pensa que Jésus était descendu pour être plus près de la foule. Par suite de la même différence, celui qui parlait de la montagne parut pouvoir être assis, et celui qui parlait en plaine devait nécessairement être debout. Quant à la divergence chronologique, il faut l'avouer de même que la divergence relative aux lieux, et s'abstenir de faux essais de conciliation (1).

Les divergences relatives à l'étendue et au contenu du discours sont susceptibles de trois explications, ou bien l'exposé plus court de Luc n'est qu'un extrait de tout le discours que Matthieu reproduit complétement, ou bien Matthieu a intercalé des morceaux prononcés dans d'autres occasions, ou enfin ces deux suppositions sont vraies à la fois. Celui qui veut conserver intacte la *foi divine* de l'évangéliste, *fides divina*, comme Tholuck, ou sa *foi humaine*, *fides humana*, comme Paulus, accueille de préférence la première explication, parce que omettre ce qui a eu lieu est une faute plus innocente qu'ajouter ce qui n'a pas eu lieu. On invoque, en conséquence, l'étroit enchaînement que l'on croit pouvoir montrer dans le discours de la montagne, suivant Matthieu, et qui indique que le discours a été ainsi prononcé par Jésus lui-même d'un seul trait. Mais, d'abord,

(1) Comparez De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 47 ff, 1, 2, S. 44.

un écrivain qui rapporte ce qui lui a été raconté peut, s'il n'est pas dénué de toute habileté, donner un enchaînement supportable à des morceaux qui, originairement, n'appartenaient pas les uns aux autres; ensuite, cet enchaînement, ainsi que les commentateurs cités plus haut sont forcés d'en convenir eux-mêmes (1), ne s'étend que sur la moitié environ du discours de la montagne, de sorte que, à partir de 6, 19, se suivent des sentences plus ou moins isolées, de la plupart desquelles on peut dire qu'il est excessivement invraisemblable qu'elles aient été prononcées dans cet endroit. En conséquence, la critique, revenant sur ses pas, a décidé dans ces derniers temps que la relation plus courte que donne Luc reproduit absolument ou à peu près la forme primitive du discours de Jésus; que Matthieu, au contraire, s'est permis d'intercaler, dans la harangue que Jésus prononça alors, plusieurs choses dites dans d'autres circonstances; c'est-à-dire que, conservant l'esquisse générale du discours, à savoir, l'exorde, la péroraison et la partie essentielle du développement des pensées, il avait introduit, entre ces compartiments, des morceaux plus ou moins analogues pris ailleurs (2). Cette opinion s'appuie principalement sur ce fait, que plusieurs des sentences que Matthieu a réunies dans le discours de la montagne se trouvent dispersées en différents lieux dans Luc, et en partie aussi dans Marc. Obligés de convenir de ce point, et cependant désireux d'écarter de l'évangéliste une erreur qui pourrait rendre douteuse sa qualité de témoin oculaire, d'autres théologiens soutiennent maintenant que Matthieu a composé le discours de la montagne de morceaux rapportés, sans penser que ce discours eût été prononcé d'un seul trait, bien persuadé, au contraire, qu'il ne l'avait jamais été (3).

(1) Tholuck, S. 24; Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, b, S. 584.

(2) Ainsi s'expriment Schulz, *vom Abendmahl*. S. 313; Sieffert, S. 74 ff.; Fritzsche, S. 301.

(3) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S.

Mais, avec raison, on a remarqué là-contre que Matthieu, faisant monter Jésus sur la montagne avant le commencement du discours et l'en faisant descendre le discours fini, représente évidemment comme prononcé en un seul trait tout ce qui est dit entre ces deux temps; et que, indiquant, à la fin du discours, l'impression produite sur la *foule*, ὄχλοις, dont il avait constaté la présence avant le commencement du discours, il a nécessairement entendu relater une harangue cohérente (1). Quant à Luc, d'une part on a trouvé, même chez lui, dans son discours de la montagne, des passages où le contexte interrompu fait croire à des lacunes, et des additions qu'il est difficile de regarder comme primitives (2); d'autre part, il est fort douteux que les sentences qui, communes à lui et à Matthieu, sont mises, chez lui, dans d'autres endroits que le discours de la montagne, y occupent une meilleure place (3). En conséquence, ainsi que nous le verrons bientôt plus exactement, Luc, en ce point, n'a aucun avantage sur Matthieu.

Le public auquel le discours de la montagne était destiné pourrait paraître avoir été désigné par Luc comme un cercle assez étroit, puisqu'il raconte que le choix des apôtres précéda immédiatement, et qu'au commencement de son discours, Jésus leva les yeux *vers ses disciples*, εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ; cercle plus étroit du moins que ne l'annoncerait le langage de Matthieu, suivant qui le discours s'adresse à la *foule*, ὄχλους. Mais, d'une part, Matthieu, raconte qu'avant le discours de la montagne, les *disciples*, μαθηταὶ, se tournent vers Jésus et reçoivent un enseignement de lui; d'autre part, Luc rapporte que le discours fut adressé *aux oreilles du peuple*, εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ; il en résulte que

197; Kern, dans: *Tüb. Zeitschrift*, 1834, 2, S. 33.

(1) Schulz, l. c., S. 315; Schneckenburger, *Beitræge*, S. 26; Credner, *Einl.*, 1, S. 69.

(2) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 89.

(3) Tholuck, l. c., S. 11 ff., et mon *Examen* des écrits de Sieffert et autres, dans *Jahrbücher f. wiss. Kritik*, nov. 1834, S. 775 ff.

le discours de Jésus, tout en ayant un rapport particulier aux disciples, s'adressa en général au peuple assemblé (1). Nous n'avons, en effet, aucune raison de douter que le récit des évangélistes ne repose sur le fait d'une harangue solennelle.

Passons maintenant à l'examen des détails. Dans les deux rédactions, le discours de la montagne s'ouvre par un certain nombre de bénédictions, dont non seulement plusieurs manquent dans Luc, mais dont la plupart sont prises en un autre sens que dans Matthieu, ainsi que Storr (2) l'a mieux vu que Olshausen. En effet, les *pauvres*, πτωχοὶ, ne sont pas spécifiés avec précision, comme dans Matthieu par l'addition *en esprit*, τῷ πνεύματι; par conséquent il s'agit, non pas de ceux qui se sentent à l'intérieur pauvres et misérables, mais de ceux qui sont pauvres au propre; la faim des *affamés*, πεινῶντες, n'est pas, non plus, rapportée à la justice, δικαιοσύνην, de sorte que cette faim est, non spirituelle, mais corporelle; de plus *ceux qui ont faim*, πεινῶντες, *et ceux qui pleurent*, κλαίοντες, sont précisés encore davantage par l'addition du mot *maintenant*, νῦν; ainsi dans Luc l'opposition n'est pas, comme dans Matthieu, entre la souffrance actuelle d'âmes pieuses, non encore satisfaites, et leur satisfaction future, mais elle est entre une souffrance corporelle et présente, et un bien-être à venir (3). Une opposition de ce genre entre le *siècle présent*, αἰὼν οὗτος, et le *siècle futur*, αἰὼν μέλλων, se trouve ailleurs aussi chez Luc, particulièrement dans la parabole de l'homme riche; et, sans rechercher ici laquelle des deux relations, de Luc ou de Matthieu, est primitive, je remarque seulement que celle de Luc est tout à fait dans l'esprit des Ébionites, esprit que l'on a tout récemment voulu trouver dans l'évangile

(1) Comparez Tholuck, l. c., S. 25 ff.; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 49.

(2) *Ueber den Zweck u. s. w.*, S. 348.

(3) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 2, S. 44; Neander, L. J. Chr., S. 155 f., Anm.

de Matthieu. Parmi les Ébionites, tels qu'ils se dépeignent dans les Homélies Clémentines, c'est un principe capital que celui qui prend sa part dans ce siècle n'aura rien dans le siècle futur, mais que celui qui renonce aux jouissances terrestres accumule pour lui des trésors dans le ciel (1). La dernière bénédiction, μακαρισμὸς, se rapporte à ceux qui sont persécutés pour la cause de Jésus. Luc, dans le passage parallèle, a *pour le fils de l'homme*, ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου; ainsi les mots, *pour moi*, ἕνεκεν ἐμοῦ, chez Matthieu, ne peuvent désigner Jésus que dans la qualité de Messie. En raison du passage de Matthieu, 16, 13, suiv., et passages parallèles, on a douté que Jésus se fût déclaré Messie d'aussi bonne heure. A ce sujet comparez ce qui a été remarqué plus haut, § LXIII.

Aux bénédictions succèdent, dans Luc, autant de *malédictions*, οὐαὶ, qui manquent dans Matthieu. L'opposition que les Ébionites établissaient entre ce monde-ci et l'autre y est marquée d'une manière encore plus brusque, puisque, sans plus ample informé, *malheur* est prononcé *sur les riches qui sont pleins*, πλουσίοις ἐμπεπλησμένοις, et *qui rient*, γελῶσι, et que des maux en proportion avec leur bonheur actuel leur sont annoncés dans le monde nouveau que le Messie va fonder; images qui rappellent la lettre de Jacques, 5, 1 seq. La dernière malédiction est, avec un peu de roideur, formulée sur les dernières bénédictions; car ce n'est que pour faire opposition aux vrais prophètes tant calomniés qu'il est soutenu sans aucune donnée historique que les faux prophètes ont été l'objet des louanges de tous. On pourrait donc conjecturer avec Schleiermacher (2) que l'auteur du troisième évangile a ajouté, de son cru, les malédictions correspondant aux bénédictions; non pas tant parce qu'il

(1) *Homil.* 15, 7 et ailleurs; comparez Credner, dans *Winer's Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1, S. 298 f.; Schneckenburger. *Ueber das Evangelium der Aegyptier*, § 6.

(2) L. c., S. 90. Neander avec lui, l. c.

sentait, comme le croit Schleiermacher, une lacune qu'il ne pouvait plus combler, que parce qu'il pouvait paraître plus convenable à la dignité du Messie d'avoir prononcé, ainsi que Moïse jadis, la malédiction à côté de la bénédiction. Si l'on trouve, et même avec raison, dans le discours de la montagne, une contre-partie de la loi donnée sur le mont Sinaï, cependant cet exorde, au moins dans Luc, rappelle davantage le paragraphe du Deutéronome (27, 11 seq.) où Moïse ordonne qu'au moment de l'entrée du peuple dans la terre de Canaan, une moitié se place sur la montagne de Garizim, et l'autre sur Ébal, et que les premiers prononcent diverses bénédictions sur ceux qui obéiront à la loi, et les seconds un nombre égal de malédictions sur ceux qui la transgresseront; ce qui, d'après Josèphe, 8, 33 seq., fut réellement accompli (1).

A côté des bénédictions dans Matthieu, se place convenablement le passage où les disciples de Jésus sont représentés comme *le sel de la terre*, τὸ ἅλας τῆς γῆς, et *la lumière du monde*, τὸ φῶς τοῦ κόσμου (5, 13 seq.). Chez Luc, le discours du sel se trouve, avec un commencement un peu différent, dans un autre endroit (14, 34 seq.), où Jésus exhorte ses auditeurs à bien peser les sacrifices qu'il faut faire pour le suivre, disant qu'il vaut mieux pour eux ne pas se réunir à lui que le quitter plus tard avec honte; après quoi il peut comparer naturellement des disciples qui deviennent faibles, avec du sel qui a perdu sa saveur. Ce mot convient donc aux deux passages; et, à cause de sa brièveté sentencieuse, il est de nature à pouvoir être répété souvent. Il a donc pu être prononcé dans les deux cas, mais il ne l'a pu être de la

(1) Les rabbins aussi mettaient de l'importance aux bénédictions et aux malédictions mosaïques. Voyez Lightfoot, p. 255. De même que nous avons ici huit bénédictions, de même ils supposaient qu'Abraham avait été béni *benedictionibus septem* (Baal Turim, *in Gen.*, 12, dans Lightfoot, p. 256), et que David, Daniel avec ses trois compagnons, et le Messie l'avaient été *benedictionibus sex* (Targ. Ruth., 3, *ibid.*). Ils comptaient aussi, à côté des vingt *beatitudinibus* dans les psaumes, autant de *væ* dans Isaïe (Midrasch Tehillim, *in Ps.* 1, *ibid.*).

manière dont Marc le cite (9, 50) ; car, lorsque cet évangéliste dit, par allusion à l'enfer, que chacun doit *être salé* de feu, ἁλίζειν, il n'y a là aucune connexion interne avec le *sel*, ἅλας, qui représente la supériorité du vrai disciple de Jésus; loin de là, la connexion est purement extérieure, elle ne résulte que de la similitude du mot : c'est une vraie connexion de dictionnaire, comme on l'a dit avec raison (1). La conclusion différente que Marc donne à l'apophthegme (*ayez du sel en vous-mêmes et conservez la paix entre vous*, ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις), peut, il est vrai, y avoir été réunie, mais elle peut aussi bien avoir été prononcée dans un tout autre enchaînement. L'apophthegme sur la lumière qui ne doit pas être cachée, de même que le sel ne doit pas être sans saveur, manque dans le discours de la montagne de Luc, qui, omettant la destination que cet apophthegme a, suivant les autres, pour les disciples, le reproduit dans deux endroits différents. D'abord on le trouve (8, 16) immédiatement après l'explication de la parabole du semeur, où Marc le met aussi (4, 21). Sans doute on peut admettre qu'il n'y a pas d'incohérence à rapprocher l'éclat de la lumière et la *fructification* de la semence, καρποφορεῖν ; mais, après l'explication d'une parabole, il y a toujours un repos pendant lequel un maître intelligent ne se hâte pas de passer à de nouvelles images; en tout cas, entre cet éclat de la lumière intérieure et l'apophthegme que Luc y joint, à savoir, que tout ce qui est caché vient au jour, il n'y a pas d'enchaînement interne. Mais nous voyons ici une chose qui se répète souvent dans Luc, c'est que plusieurs sentences isolées sont jetées confusément dans l'intervalle qui sépare deux discours ou récits indépendants l'un de l'autre. Ainsi, en cet endroit, entre la parabole du semeur et le récit de la visite de la mère et des frères de Jésus,

(1) Schneckenburger, *Beitræge*, S. 56. Neander cherche par des artifices à montrer qu'il existe un véritable enchaînement d'idées, S. 157, Anm.

est intercalé l'apophthegme sur la lumière qui ne doit pas être cachée; et cette intercalation a pour raison quelque analogie interne de l'apophthegme avec la parabole; puis, comme cet apophthegme renfermait l'opposition de cacher et de manifester, l'écrivain a eu l'idée d'amener ici le discours sur la manifestation de tout ce qui est caché, discours tout à fait hétérogène avec le reste; enfin il ajoute qu'on donne à celui qui a, sentence qui, n'ayant aucune connexion avec la manifestation de ce qui est caché, se trouve avoir quelque rapport avec la parabole. Mais, dans le second passage (11, 33) où Jésus dit, d'un côté, *que ses contemporains seront condamnés un jour par les Ninivites*, et d'autre part, *qu'on n'allume point une lampe pour la mettre en un lieu caché*, on ne peut montrer aucune connexion entre ces deux propositions, à moins qu'on ne l'y introduise (1). Le fait est que nous avons ici encore, entre le discours contre la demande de miracles et les discours pendant le dîner du pharisien, une lacune remplie par des fragments détachés de harangues.

Nous passons (5, 17 seq.) au véritable sujet du discours, à savoir, l'assurance de Jésus, qu'il est venu, non pour détruire, mais pour accomplir la loi et les prophètes, etc. Luc (16, 17) place cette proposition à côté de la proposition tout à fait opposée en apparence, que la loi et les prophètes ne vont que jusqu'à Jean; il est impossible que ces deux propositions appartiennent au même enchaînement d'idées; la connexion n'est encore ici qu'une connexion de dictionnaire : la première proposition commençant par le mot νόμος, l'écrivain a pu se plaire à y joindre une autre déclaration de Jésus concernant également la *loi*, νόμος (2). Au reste, il y a ici derechef, entre les paraboles de l'éco-

(1) C'est ce que fait Olshausen, sur ce passage. La vérité est indiquée par Schneckenburger, *Beitræge*, S. 58; Tholuck, l. c., S. 11.

(2) C'est là le motif, que cherche vainement Schleiermacher, S. 205, de la réunion non historique du v. 16 au v. 17. Comp. De Wette sur ce passage.

nome et de l'homme riche, un de ces intervalles dans lesquels on trouve ordinairement, chez Luc, des morceaux détachés.

Dans la suite du discours (v. 20), Jésus a si peu l'intention d'enseigner le mépris de la loi mosaïque, qu'il en exige l'observation plus sévèrement que les docteurs et les pharisiens, et que, à côté de lui, ce sont eux qui ruinent la loi; et aussitôt suit une série de commandements mosaïques pour lesquels il ressort que Jésus, au lieu de se tenir à la lettre, pénètre l'esprit des commandements et met à nu tout ce qu'a de méprisable l'explication des rabbins (v. 20-48). Ce chapitre, rangé et complet comme nous le lisons dans Matthieu, manque dans le discours de la montagne de Luc, ce qui prouve d'une manière décisive que ce dernier a des lacunes; car non seulement ce chapitre renferme l'idée fondamentale du discours tel que Matthieu le rapporte, mais encore les déclarations dispersées sur l'amour des ennemis, sur la réconciliation, sur la bienfaisance, que Luc rapporte, ne trouvent un sens précis et de l'unité que dans l'opposition de l'explication spirituelle de l'Écriture par Jésus, et de l'explication charnelle par les docteurs d'alors. On a aussi remarqué, avec raison, que les mots par lesquels Luc (verset 27) fait continuer Jésus après la dernière malédiction : *Mais je vous dis*, ἀλλὰ ὑμῖν λέγω, de même que les mots, *or il leur dit une parabole*, εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς (v. 39), indiquent des lacunes (1). Quant aux passages parallèles isolés, l'exhortation de se réconcilier promptement avec *l'adverse partie*, ἀντίδικος (Matth., 5, 25 seq.), ne peut pas au moins se mettre en connexion avec ce qui précède, aussi facilement dans Luc (12, 58 seq.) que dans Matthieu (2). C'est encore pis pour le passage qui, dans Luc, est parallèle à 5, 32 de Matthieu; ce passage, relatif

(1) Schleiermacher, l. c., S. 90; Tholuck, S. 21.

(2) Tholuck, S. 12, 187; De Wette sur ce passage.

au divorce, est chez Matthieu dans une étroite liaison avec tout le contexte; chez Luc, au contraire (16, 18), il est intercalé dans un de ces joints déjà désignés, entre l'assurance de l'immuabilité de la loi et la parabole de l'homme riche. Olshausen, pour établir une liaison de ce passage avec ce qui précède, a interprété *l'adultère*, μοιχεύειν, comme une expression allégorique signifiant l'infidélité à la loi divine; et de son côté, pour établir une connexion avec la parabole suivante, Schleiermacher (1) a rapporté ce passage à l'adultère Hérode. Mais on peut dire que ces deux interprétations sont des chimères (2). Il semble que la tradition avait apporté jusqu'à l'auteur du troisième évangile le souvenir que Jésus, après avoir certifié l'inviolabilité de la loi mosaïque, avait aussi, entre autres choses, posé le principe rigoureux de la défense du divorce; et l'écrivain, à l'esprit duquel ce principe, seul de tout ce qu'avait dit Jésus à ce sujet, était présent, le mit en cet endroit. La même déclaration se trouve chez Matthieu (19, 9) dans un enchaînement qui permet de croire qu'en ce dernier lieu c'est une répétition. Dans Matthieu, les commandements relatifs à la patience et à la douceur (5,38—42), venant à propos de l'explication spirituelle du dicton *œil pour œil*, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ, se suivent dans un ordre conforme à la pensée de l'orateur. Mais dans le discours de la montagne, chez Luc (6, 29), ces commandements sont introduits d'une manière bien moins précise par le commandement d'aimer ses ennemis (v. 27 seq.); et même ce dernier commandement, qui, chez Matthieu, est présenté comme une rectification du précepte : *Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi*, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου, καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου (v. 43 seq.), est aussi décidément mieux dans Matthieu. Il y est dit qu'aimer seulement ses amis, n'est rien

(1) L. c., S. 206 f.

(2) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 2, S. 86.

que ne pourraient faire même des méchants; remarque qui a, dans Matthieu (v. 46 seq.), un enchaînement parfait, puisqu'elle n'est pas autre chose qu'une polémique contre la permission de haïr son ennemi; permission ajoutée, dans la tradition, au précepte mosaïque d'aimer son prochain; mais, dans Luc, elle est sans connexion, venant (verset 32) après : *Agissez envers les autres de la même manière que vous voudriez qu'ils agissent envers vous*, précepte qui, dans Matthieu, n'est que plus bas (7, 12). En somme, si l'on compare le passage de Luc depuis le verset 27 jusqu'au verset 36 du chapitre 6, avec le passage correspondant de Matthieu, on trouvera ici une marche réglée des pensées, là une notable confusion (1).

Des avertissements de se garder de l'hypocrisie des pharisiens (6, 1—6) n'ont point de passage parallèle dans Luc; mais, relativement au modèle de prière, il se trouve, dans Luc, un passage correspondant que la critique moderne n'a pas fait peu valoir au désavantage de Matthieu. L'ancienne harmonistique ne faisait aucune difficulté d'admettre que cette prière eût été prononcée deux fois par Jésus, une fois dans les circonstances que rapporte Matthieu, une autre fois dans celle que Luc rapporte (11, 1 seq.) (2). Mais cela est difficile à admettre; car, si Jésus avait donné, dans le discours de la montagne, un modèle de prière, ses disciples ne lui en auraient pas demandé un plus tard, comme si rien ne s'était passé; et en tout cas Jésus n'aurait pas répété son modèle de prière, sans rappeler que depuis longtemps il en avait donné un pareil. En conséquence, la plus récente critique a prononcé que Luc seul a conservé l'occasion naturelle et véritable où cette prière fut communiquée aux disciples, et qu'au contraire, dans le discours de la montagne de Matthieu, elle n'est, comme tant d'autres

(1) C'est ce que De Wette accorde, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 48.

(2) C'est ce que dit encore Hess, *Gesch. Jesu*, 2, S. 48 f.

fragments de harangues, qu'une intercalation de l'écrivain (1). Mais on vante, sans que je puisse le découvrir, ce qu'il y a de naturel chez Luc dans la manière de présenter la chose. Les critiques déjà désignés trouvent eux-mêmes invraisemblable que Jésus ait laissé ses disciples, sans les engager à prier, jusqu'au dernier voyage, où Luc place la scène en question. Je mets de côté cette invraisemblance, mais je ferai remarquer qu'il n'est pas très naturel que Jésus, ayant attendu, pour donner un modèle de prière, que ses disciples le lui eussent demandé, se soit alors, sur leur demande, immédiatement mis en prière. Sans doute, dès le commencement, il pria souvent au milieu d'eux; mais, cela étant, leur demande était superflue, et, si cependant ils la lui adressèrent, il dut les renvoyer, comme dans Jean (14, 9), à ce qu'ils pouvaient depuis longtemps avoir vu et entendu dans sa compagnie. Le récit de Luc paraît être le résultat d'une simple conjecture : on savait que cette prière provenait de Jésus, et ceux qui se demandèrent ce qui l'avait décidé à la communiquer, se dirent pour réponse : Sans aucun doute ses disciples lui auront demandé un modèle de prière. Sans donc vouloir soutenir que Matthieu nous ait conservé le récit de l'occasion où cette prière fut primitivement prononcée par Jésus, nous ne doutons pas moins de la vérité de la relation de Luc (2). Quant aux éléments de cette prière, on ne peut nier ce que Wetstein en dit : *Tota hæc oratio ex formulis Hebræorum concinnata est* (3); et ce que Fritzsche rappelle n'en reste pas moins juste : c'est que des vœux aussi généraux ont pu être prononcés en prière, isolément, par différentes personnes, et même dans des termes semblables (4). Ajoutons toutefois que le choix et

(1) Schleiermacher, l. c., S. 173; Olshausen, 1, S. 232; Sieffert, S. 78 ff.; Neander, S. 235 f. Anm.

(2) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 1, S. 69, 1, 2, S. 65.

(3) N. T. 1, 323. Que l'on voie les passages parallèles, dans Wetstein et dans Lightfoot.

(4) *Comm. in Matth.*, p. 265.

la réunion en ont un caractère tout à fait spécial, et sont une image fidèle de cette conscience religieuse qui était le partage de Jésus, et qu'il voulait communiquer aux siens (1). Deux propositions (versets 14 et 15), qu'on peut considérer comme le corollaire de l'avant-dernier verset de la prière, sont placées après l'*amen* qui la termine. Mais, outre que ces propositions sont isolées dans le discours, puisque, se rapportant à l'avant-dernier verset, elles sont précédées par le dernier, elles n'ont pas, non plus, d'enchaînement avec ce qui suit : car les versets 16, 17 et 18 sont dirigés contre l'hypocrisie du jeûne des pharisiens, ordre d'idées qui constituait le fil du discours immédiatement avant la prière. Au reste, Marc (11, 25) a encore plus mal enchaîné ces deux propositions, jointes à la recommandation de pardonner, en priant, à ses ennemis, puisqu'il les a rattachées à des discours sur la puissance de la prière pleine de foi (2).

Depuis 6, 19, tous les interprètes devraient reconnaître, avec Paulus, que le fil de la connexion étroite des idées se rompt entre leurs mains. Seulement on ne peut soutenir avec ce savant que toutes les sentences qui suivent, bien qu'elles manquent de liaison, ont été néanmoins prononcées ensemble par Jésus ; et la critique moderne a toute probabilité en sa faveur quand elle conjecture que nous avons là sous les yeux une réunion de sentences prononcées en partie à des époques différentes. En tête est l'apophthegme sur les *trésors* terrestres et célestes, θησαυροῖς (v. 19—21) ; Luc, qui le place dans un discours de Jésus à ses partisans ayant pour but de les détourner des soins terrestres (12, 33, seq.), le met vraisemblablement dans un enchaînement plus véritable. Il en est autrement de l'apophthegme suivant (v. 22 seq.) sur l'œil, qui est la lumière du corps ; chez Luc (11, 34 seq.), il est joint à l'apophthegme déjà cité sur la lumière,

(1) Comparez De Wette, 1, 1, S. 69 ff.; Neander, S. 237 ff.

(2) Comparez De Wette, 1, 2, S. 176.

qu'il faut mettre sur le fanal; or, la *lumière*, λύχνος, sur le fanal, désigne quelque chose de tout différent de ce que signifie la comparaison de l'œil avec une *lumière*, λύχνος; donc, chez Luc, il ne reste, pour la liaison des deux apophthegmes entre eux, que le mot vide, *lumière*, λύχνος; c'est donc une transition de dictionnaire, laquelle est pire que l'absence de transition. Vient ensuite (v. 24), et de nouveau sans connexion apparente, l'apophthegme sur les deux maîtres. Chez Luc, 16, 13, il est placé dans le joint déjà signalé entre la parabole de l'économe et celle de l'homme riche, et il ne tient à ce qui précède, vraisemblablement, que par le mot *mammon*, μαμωνᾶς. Dans Matthieu, versets 25—34, suivent des conseils sur le détachement des soins terrestres, conseils qui sont tirés de la croissance paisible d'objets naturels; Luc (12, 22 seq.) les place convenablement dans une parabole qui lui est particulière sur l'homme que la mort appelle pendant qu'il accumule des trésors terrestres (1). Vient ensuite l'avertissement de ne pas être aveugle sur ses fautes, clairvoyant et rigoureux pour celles des autres (7, 1—5). Si l'on retranche la fin du chapitre 6 depuis le verset 19, cet avertissement se trouvera en connexion avec l'avertissement précédent relatif au masque de sainteté des pharisiens (6, 16—18); par conséquent il pourrait avoir appartenu au corps primitif du discours (2). Luc l'a aussi, de son côté, dans son discours de la montagne (v. 37 seq. 41 seq.), et cette sentence, par hasard il est vrai, s'y trouve mieux enchaînée, puisqu'elle est rattachée au conseil, donné précédemment, d'exercer la miséricorde. Mais elle est interrompue de la manière la moins naturelle par des choses étrangères, dans les versets 39, 40, et en partie aussi dans le verset 38. Il s'y trouve,

(1) Depuis le verset 19 du chapitre 6 jusqu'à la fin de ce chapitre, Neander aussi ne trouve pas de liaison, et il suppose que c'est une réunion de sentences faites par le rédacteur de l'évangile grec de Matthieu (S. 169, Anm.).

(2) Neander, l. c.; De Wette, sur ce passage.

sur ceux qui mesurent les autres et à qui on applique la même mesure, une phrase que Marc a introduite tout à fait hors de propos (4, 24), dans un endroit absolument semblable à ces joints dont il a été plusieurs fois question dans Luc. Le verset 6 de Matthieu est sans enchaînement chez lui, et sans passages parallèles chez les autres évangélistes. Ce qui suit (v. 7—11) sur l'utilité de la prière est, chez Luc, réuni, d'une façon très naturelle, à la parabole de l'ami que l'on réveille en frappant à la porte, parabole qui lui est également particulière. Dans Matthieu, la sentence : *Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'ils vous fissent*, est sans enchaînement; dans le discours de la montagne, chez Luc (6, 31), elle n'a qu'un à-peu-près de connexion (1). Ce qui est dit, immédiatement après, *de la porte étroite*, στενὴ πύλη (v. 13 seq.), est amené chez Luc (13, 23), par la question adressée à Jésus : *Le nombre des sauvés est-il petit?* εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; et l'on pourrait croire que cette question, comme plus haut la demande d'un modèle de prière, est le fait d'un homme qui, sachant que cet apophthegme provenait de Jésus, ignorait à quelle occasion il avait été prononcé; l'image est, en outre, chez Luc, tracée d'une manière bien plus défectueuse que chez Matthieu, et mêlée à des éléments paraboliques (2). L'apophthegme sur l'arbre que l'on reconnaît à ses fruits (v. 16—20) se trouve chez Luc (6, 43 seq.); il se trouve même encore raconté beaucoup plus bas chez Matthieu (12, 33 seq.); mais, tandis qu'il a, dans ce dernier endroit, une application générale, il n'a, dans le discours de la montagne de Matthieu, qu'une application particulière aux faux prophètes; c'est chez Luc que cet apophthegme est le moins bien enchaîné. La déclaration subséquente de Jésus contre ceux qui lui disent seulement : *Seigneur, Seigneur*,

(1) De Wette, 1, 2, S. 45.

(2) Voyez De Wette, sur ce passage de Luc.

Κύριε, Κύριε, mais qui, au jour du jugement, seront repoussés par lui, à cause de leurs mauvaises actions (v. 21 —23), est également en connexion avec le sens de l'apophthegme précédent sur l'arbre que l'on reconnaît à ses fruits, et avec la pensée fondamentale de tout le discours de la montagne, pensée qui est de faire prévaloir l'esprit sur la lettre, l'intérieur sur l'extérieur ; mais elle peut aussi bien avoir été prononcée dans l'endroit que Luc assigne (13, 25, suiv.). La conclusion du discours est, comme il a été dit, la même chez les deux évangélistes.

Par la comparaison précédente, nous voyons déjà que les discours de Jésus, semblables à des roches compactes, ne purent pas être dissous par le flot de la tradition orale ; mais que plus d'une fois ils furent détachés de leur enchaînement naturel, enlevés à leur lit primitif, et déposés en des lieux auxquels ils n'appartenaient pas véritablement. A cet égard, voici la différence que nous trouvons entre les trois premiers évangélistes : Matthieu, comme un collecteur habile, sans pouvoir, il s'en faut beaucoup, rendre toujours aux fragments leur situation originaire, a su, néanmoins, dans la plupart des cas, rapprocher avec intelligence les pièces analogues. Chez les deux autres, au contraire, maint petit fragment est resté dans l'endroit où le hasard l'avait déposé, c'est-à-dire dans les intervalles entre des harangues de longue haleine. Luc, à son tour, à la différence de Marc, s'est efforcé, en quelques cas, de les réunir par des liens artificiels qui ne peuvent jamais remplacer l'enchaînement naturel.

§ LXXVI.

Instruction des douze. Plainte sur les villes galiléennes. Joie sur la vocation des simples.

A l'occasion de la mission des douze, le premier évangile (chap. 10) rapporte de nouveau une assez longue harangue.

Il est des portions de cette harangue qui lui sont propres; mais, parmi celles qui lui sont communes avec les deux autres synoptiques, ceux-ci n'en rapportent que la plus petite partie lors de cette même occasion; le surplus est placé par Luc, en partie au moment de la mission des soixante-dix (10, 2 seq.), en partie dans un entretien postérieur avec les apôtres (12, 2 seq.). Quelques fragments s'en rencontrent encore dans les discours prononcés sur la montagne des Oliviers, aussi bien chez Matthieu que chez les autres.

L'ancienne harmonistique n'hésitait pas non plus ici à admettre une répétition des mêmes discours (1). Mais la critique plus récente prétend que Luc seul rapporte les occasions et les connexions véritables, et que, dans Matthieu, il y a seulement un rapprochement qui est du fait du rédacteur (2). A ce terme, une nouvelle divergence se reproduit entre les interprètes : ceux qui travaillent dans le sens de l'apologétique soutiennent que Matthieu a su qu'il rapprochait des discours tenus en des temps différents, et a même supposé que cela frapperait le lecteur à la première vue (3); d'autres, au contraire, font remarquer, et avec raison, comment le discours, s'ouvrant, verset 5, par les mots : *Ce sont là les douze que Jésus envoya après leur avoir donné les instructions suivantes,* τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς, se termine (11, 1) par les mots : *Après que Jésus eut achevé de donner les instructions à ses douze disciples,* etc., καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα, κ. τ. λ.; arrangement qui prouve suffisamment que l'intention de l'évangéliste a été de rapporter ici une harangue qui se suive d'un bout à l'autre (4).

(1) Par exemple, Hess, *Geschichte Jesu*, 1, S. 545.

(2) Schulz, l. c., S. 308, 314; Sieffert, S. 80 ff.

(3) Olshausen sur ce passage. Cette dernière assertion, qui est bien hardie, se trouve dans Kern, *Ueber den Ursprung des Evang. Matth.*, S. 63.

(4) Schulz, S. 315.

Dans ce discours, sans parler de quelques particularités qui ne sont pas très essentielles, attendu qu'elles servent plutôt au développement de pensées qui se trouvent aussi dans les passages correspondants des deux synoptiques, nous remarquons quelque chose de spécial à Matthieu, c'est le début de l'instruction où il limite aux Juifs le ministère des envoyés (v. 5 et 6), et où, à côté du soin d'annoncer le règne du Messie et de guérir les malades, ce dont Luc parle aussi (9, 2), il les charge de ressusciter les morts. Tout cela doit se rapporter au voyage qu'ils vont entreprendre immédiatement; autrement, l'ordre de se renfermer dans les limites du peuple juif devrait aussi être pris dans un sens plus général. Il est singulier, en tout cas, de voir ici les apôtres chargés de ressusciter les morts, puisqu'on ne connaît d'eux, avant la fin de Jésus, aucune résurrection qu'ils aient opérée, et peu auront envie d'en supposer avec Olshausen. C'est dans les Actes des Apôtres que pour la première fois, il est parlé des résurrections opérées par Pierre et Paul; et la légende imagina que, dès leur première mission, ils avaient été munis par Jésus du pouvoir d'opérer tout ce qu'ils firent après leur dispersion dans le monde.

Dans le discours d'instruction, il n'y a, à vrai dire, de commun entre les synoptiques que les règles pour la conduite extérieure des envoyés : il y est dit de quelle manière ils doivent voyager, comment ils doivent se comporter en différents cas (Matth., v. 9—11, 14; Marc, 6, 8—11 ; Luc, 9, 3—5). Ici se présente une divergence : d'après Matthieu et Luc, Jésus défend aux Apôtres de prendre avec eux non seulement de l'argent, un sac, etc., mais encore des *souliers* ὑποδήματα, et un *bâton*, ῥάβδον; dans Marc, au contraire, il leur défend de rien emporter, *si ce n'est un bâton seulement et des sandales*, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, σανδάλια. On résoudra cette divergence de la manière la plus simple,

si l'on convient que, la légende n'ayant retenu qu'un seul point, à savoir, que Jésus avait parlé expressément de bâton et de souliers pour caractériser la simplicité de l'équipement apostolique, l'un comprit que Jésus avait interdit tout effet de voyage, si ce n'est les souliers et le bâton; l'autre, qu'il les avait aussi défendus.

C'est lors de la mission des soixante-dix que Luc (10, 2) met dans la bouche de Jésus les paroles que Matthieu a déjà rapportées (9, 37 seq.) comme le motif de la mission des douze, à savoir : l'apophthegme sur *la moisson qui est grande*, etc., ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, κ. τ. λ. ; ensuite la déclaration où il est dit que le travailleur est digne de son salaire (v. 7; comparez Matth., 10, 10); le discours sur la salutation apostolique et sur l'effet qu'elle produit (Matth., v. 12, seq.; Luc, v. 5 seq.); la menace contre les insensibles (Matth., v. 15; Luc, v. 12); enfin les mots : *Je vous envoie comme des agneaux*, etc., ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα, κ. τ. λ. (Matth., v. 16; Luc, v. 3). L'enchaînement de ces propositions est à peu près également naturel des deux côtés; tantôt l'un tantôt l'autre est plus complet : seulement les additions, chez Matthieu, portent sur des choses plus essentielles, par exemple, v. 16; chez Luc, sur des choses plus extérieures, par exemple v. 7 et 8; et la singulière défense que renferme le verset 4 de ne saluer personne sur le chemin pourrait paraître une exagération non historique, destinée à exprimer combien leur œuvre était pressante, ou une imitation d'un passage de l'Ancien Testament (2 Reg., 4, 29), si l'on ne savait que les salutations juives d'alors ne prenaient pas peu de temps (1). Sieffert remarque, au sujet de ces instructions que Jésus donne, d'après Matthieu aux douze, d'après Luc aux soixante-dix, qu'elles conviennent aussi bien à l'une qu'à l'autre circonstance. Cela me semble douteux, car je trouve invraisemblable que, d'après Luc,

(1) De Wette, *Archæol.*, § 265, et sur ce passage.

Jésus n'ait envoyé ses disciples confidentiels que munis de règles mesquines pour leur conduite extérieure, et qu'il ait communiqué aux soixante-dix des choses bien plus essentielles et plus intimes (1). Ce critique se décide finalement pour le récit de Luc, qui lui paraît plus précis à cause de la distinction entre les soixante-dix et les douze. Ce point a été discuté plus haut et vidé plutôt à l'avantage qu'au désavantage de Matthieu. Ce dernier évangéliste rapporte, à la fin du discours d'instruction, une bénédiction prononcée sur celui qui tendra à un des disciples de Jésus ne fût-ce qu'un *verre d'eau froide*, ποτήριον ψυχροῦ (v. 42). Cette bénédiction est placée ici mieux du moins que dans la confusion sans terme du dernier morceau chez Marc (9, 41), où la liaison ne paraît, à la fin, formée que par les mots : *si*, ἐὰν, et *celui qui*, ὃς ἂν, mots par lesquels commencent les propositions dépourvues de connexion.

Il n'en est plus de même qnand nous considérons la portion du discours d'instruction qui est placée, chez Luc, dans le chapitre 12 et plus loin, et qui, chez Matthieu aussi, forme une seconde partie séparée du reste. Des déclarations telles que celles où il est dit aux apôtres ce qu'ils devront faire s'ils sont traduits en justice (Matth., 10, 19 seq.; Luc, 12, 11); des recommandations de ne pas craindre ceux qui ne peuvent tuer que le corps (Matth., v. 28; Luc, v. 4 seq.); l'avertissement de ne pas renier Jésus (Matth., v. 32 seq.; Luc, v. 8 seq.); le discours sur la désunion générale qu'il causera (Matth., v. 34 seq.; Luc, 51 seq.), passage où Matthieu, à l'occasion, ce semble, de l'énumération des membres de la famille, joint le dire de Jésus, qu'il ne faut pas être plus attaché à ses parents qu'à lui, qu'il faut porter sa croix, etc.; toutes choses qu'il répète en partie plus bas (16, 24 seq.) et dans une meilleure connexion; d'autres déclarations qui reviennent aussi dans le discours de la mon-

(1) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.* 1, 1, S. 99.

tagne des Oliviers, sur la persécution universelle des disciples de Jésus (v. 17 seq. 22 ; comparez 24, 9. 13) ; le mot que Luc intercale dans le discours de la montagne (6, 40), et qui se rencontre aussi dans Jean (15, 20), à savoir, que le disciple ne doit pas prétendre à un sort meilleur que le maître (v. 24 seq.) ; enfin l'avis qui est propre au discours chez Matthieu, de fuir de ville en ville, et le motif de consolation qui y est joint (v. 23); toute cette série de commandements et de conseils n'appartient pas, ainsi que l'ont reconnu avec raison les critiques (1), à cette première mission des douze, qui, comme la prétendue mission des soixante-dix, ne donna que d'heureux résultats (Luc, 9, 10; 10, 17). Ils supposent plutôt les temps malheureux qui survinrent après la mort de Jésus, et peut-être dès la dernière époque de sa vie. En conséquence, Luc aurait donné une place plus convenable à ces discours en les mettant dans le dernier voyage de Jésus (2); mais il se pourrait aussi que de pareilles descriptions de la destinée subséquente des apôtres et des autres partisans de Jésus n'eussent été faites qu'après sa mort, *ex eventu*, et eussent été mises dans sa bouche sous forme de prédiction, conjecture suggérée très aisément par le verset 38 : *Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas*, ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, κ. τ. λ. (3).

Le discours un peu étendu qui suit dans Matthieu est dans le chapitre 11, et il a été examiné pour toute la partie qui se rapporte à Jean-Baptiste. Du verset 20 au verset 24 viennent une plainte et une menace contre les villes galiléennes *où s'étaient opérés la plupart de ses miracles*, ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖσται δυνάμεις αὐτοῦ, et qui cependant *ne se*

(1) Schulz, S. 308 ; Sieffert, S. 82 ff.

(2) La critique moderne a trouvé une connexion absolument satisfaisante dans le douzième chapitre de Luc. Le fait est que je ne puis pas plus la découvrir que ne le peut Tholuck (*Auslegung der Bergpredigt*, S. 13 f.), qui signale ici, d'une manière frappante, la partialité de Schleiermacher pour Luc et contre Matthieu.

(3) Voyez De Wette, sur ce passage.

sont pas repenties, οὐ μετενόησαν. Peut-être les plus récents critiques ont-ils raison en soutenant que cette plainte convient moins au temps où Jésus prêchait en Galilée et où Matthieu la place, qu'au temps où Luc la met (10, 13 seq.), c'est-à-dire au moment où Jésus, quittant la Galilée, se met en marche pour faire, en Judée et à Jérusalem, sa dernière tentative (1). Il en est autrement de l'enchaînement immédiat de ces plaintes. En effet, dans Matthieu, elles ont une place naturelle après le rapprochement du mauvais accueil que Jésus avait trouvé, comme Jean-Baptiste, sur ce théâtre principal de son ministère, tandis qu'il est difficile de comprendre, d'après Luc, comment Jésus, prêt à envoyer les soixante-dix qui ne devaient regarder que l'avenir, a pu parler de son passé peu heureux, sans même joindre l'arrêt prononcé contre les villes galiléennes à celui qu'il venait de prononcer contre toute ville qui n'accueillerait pas ses missionnaires. On peut même dire que cette comparaison, attribuée par la tradition à Jésus, entre une ville rebelle à ses disciples et Sodome, est ce qui fait souvenir l'écrivain de comparer les lieux qui ont résisté à Jésus lui-même, avec Tyr et Sidon, sans qu'il ait compris que ces deux comparaisons n'allaient point ensemble (2).

La *joie*, ἀγαλλίασις, exprimée (v. 25-27) sur l'intelligence accordée aux *simples*, νηπίοις, n'est rattachée par Matthieu que d'une manière indéterminée à la malédiction précédente. Cependant, comme elle suppose que les sentiments de Jésus furent changés par une heureuse circonstance, toute la vraisemblance serait du côté de Luc, qui (10, 17. 21 seq.) signale le retour des soixante-dix, avec de bonnes nouvelles, comme l'occasion de ce discours. Mais le choix, et par conséquent le retour des soixante-dix, est trop pro-

(1) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 169 f.; Schneckenburger, *Ueber den Ursprung u. s. f.*, S. 32 f.

(2) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 110. 1, 2, S. 62.

blématique pour qu'on puisse s'y fier ; au reste, il serait possible de rapporter à ce passage le retour des douze. Cette expression de la joie de Jésus se termine dans Matthieu par une invitation à ceux qui sont *travaillés et chargés*, κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι (v. 28-30). Cette invitation manque dans Luc, qui, en place, rapporte une allocution *privée*, κατ' ἰδίαν, de Jésus aux disciples, dans laquelle il vante le bonheur qu'ils ont d'avoir vu et entendu ce que des rois et des prophètes ont en vain souhaité voir et entendre (v. 23 seq.), phrases qui ne tiennent pas aussi intimement à ce qui précède qu'y tient ce que Matthieu rapporte, et qui se trouvent plus tard dans Matthieu (13, 16 seq.) dans un enchaînement qui certainement n'a rien à envier à celui de Luc.

§ LXXVII.

Les paraboles.

Matthieu (chap. 13) met dans la bouche de Jésus sept paraboles concernant toutes le *royaume des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. La critique moderne a douté que Jésus eût prononcé réellement autant de paraboles d'un seul trait (1). La parabole, a-t-on dit, est un problème qui demande à être résolu par les propres réflexions de celui auquel il est soumis ; en conséquence, après chaque parabole il faut un temps de repos, si l'on veut instruire réellement par ce moyen, et non pas distraire l'attention par la succession d'images incomprises (2). Sans doute on accordera avec Neander que, pour que des paraboles soient prononcées à la suite l'une de l'autre, il faut qu'elles se rapportent au même objet ou à des objets très analogues, tendant ainsi, sous des formes différentes et par des points différents, à un

(1) Schulz, *Ueber das Abendmahl*, S. 314.

(2) Olshausen, *Bibl. Comm.*, 1, S. 430.

seul et même but (1). Or, des sept paraboles du discours, deux, celles du grain de moutarde et du levain, se ramènent à l'idée commune, mais différemment esquissée, de l'accroissement successif et de la pénétration universelle du royaume de Dieu; les deux sur le filet et sur la mauvaise herbe, à l'idée du mélange du bon avec le méchant dans le royaume de Dieu; celles sur le trésor et sur la perle, à l'idée de la valeur inestimable du royaume de Dieu, valeur qui paie tous les sacrifices. Ainsi, en comptant l'idée de la parabole du semeur, qui est celle d'une différente réceptivité des hommes pour la prédication du royaume de Dieu, nous avons quatre idées fondamentales distinctes pour les paraboles qui sont groupées; idées qui, il est vrai, ont toutes un rapport commun au *règne des cieux*, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, mais qui le présentent à l'esprit par des côtés si différents, que, pour les comprendre à fond, il était nécessaire de s'arrêter sur chacune en particulier. On a donc conclu que Jésus ne mériterait pas d'être loué pour son talent d'enseigner, si réellement il avait prononcé d'un seul trait ces paraboles, comme le rapporte Matthieu (2). Du moment qu'on vit, dans ce chapitre aussi, une réunion de discours relatifs à un même sujet, mais prononcés à des époques différentes, on mit sur-le-champ en discussion si Matthieu, en rapportant ces paraboles, avait su qu'il donnait des morceaux de temps différents, ou avait cru reproduire un discours tout d'une teneur. Or, c'est cette dernière alternative qui paraît irrésistiblement ressortir de la formule du commencement : *Et il leur dit plusieurs choses en paraboles*, καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς (v. 3), et de la conclusion : *Lorsque Jésus eut fini ces paraboles*, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας (v. 53). Dira-t-on que les disciples de Jésus lui auront demandé une explication de la première parabole, non devant tout le

(1) L. J. Chr., S. 173.

(2) Schneckenburger, *Ueber den Ursprung u. s. f.*, S. 33.

peuple, mais lorsqu'ils auront été de nouveau *en particulier*, καταμόνας, comme Marc le rapporte (4, 10), et que par conséquent il faut supposer une interruption de l'enseignement après cette même parabole (1)? Mais cela n'est point admissible; car, après la première parabole, Matthieu ne dit pas, comme le dit Marc, que Jésus retourna chez lui; au contraire il rapporte que ce fut sur le lieu même que les disciples de Jésus lui demandèrent une explication; il en résulte donc clairement que Matthieu n'a songé ici à aucune interruption de l'enseignement. On peut, avec plus de raison, invoquer la formule finale que Matthieu place dès après la quatrième parabole (v. 34; car il rappelle toutes les paraboles prononcées jusque-là, par ces mots : *Jésus dit tout cela en paraboles*, ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν παραβολαῖς κτλ, et il marque complétement le temps de repos par l'application d'une prophétie de l'Ancien Testament. Ce qui ajoute encore à la force de ces arguments, c'est qu'il y a changement de lieu : Jésus congédie le peuple (v. 36), et des bords du lac de Galilée, où il avait parlé jusque-là, il vient *dans la maison* εἰς τὴν οἰκίαν, où les disciples lui demandent l'explication de la seconde parabole, à la suite de quoi il propose encore trois nouvelles paraboles. Mais si, de cette façon, les trois dernières paraboles sont séparées des autres par un éloignement de lieu, et, conséquemment, par un intervalle de temps, cela change peu l'état de la question; les invraisemblances restent encore assez grandes, car il faut admettre que Jésus a prononcé d'un seul trait, devant le peuple, aisé à fatiguer, plusieurs paraboles, ne serait-ce que quatre, parmi lesquelles se trouvent deux des plus importantes; il faut admettre encore qu'ayant été obligé de venir au secours de ses disciples pour la première et la seconde parabole, Jésus,

(1) Cet argument et l'argument suivant sont dans Olshausen, S. 431.

au lieu de reconnaître s'ils sont en état de faire eux-mêmes l'application de la troisième et de la quatrième, les surcharge de trois nouvelles paraboles. Au reste, il suffit d'examiner seulement de plus près le récit de Matthieu, pour remarquer qu'il n'est arrivé qu'involontairement à une interruption (v. 34 seq.). Si son intention était de communiquer une série de paraboles et les explications que Jésus avait données en particulier à ses disciples sur les deux plus importantes, qui devaient, en conséquence, ouvrir la série, il pouvait procéder de trois façons différentes : ou bien il aurait rapporté que Jésus, aussitôt après l'exposé d'une parabole, donna à ses disciples l'explication en présence du peuple, comme il le rapporte en effet après la première parabole (v. 10-23). Mais ce mode de raconter a un inconvénient, c'est qu'on ne comprend pas comment Jésus, placé vis-à-vis d'une foule réunie autour de lui et pleine d'une vive attente, trouve le loisir d'une conversation particulière avec ses disciples (1). Cet embarras a été senti par Marc, qui, en conséquence, a pris le second mode possible ; il raconte, en effet, qu'après la première parabole Jésus se rendit chez lui avec ses disciples et leur en donna l'explication. Mais ce mode était trop impraticable pour celui qui songeait à rapporter plusieurs paraboles à la suite l'une de l'autre ; car, dès la fin de la première, Jésus était replacé dans sa maison, et la scène sur laquelle les autres paraboles pouvaient être proposées convenablement se trouvait abandonnée. En conséquence le narrateur, dans le premier évangile, ne peut, après la seconde parabole, ni répéter son premier mode de narration relativement aux explications données par Jésus, ni faire usage du second ; mais, procédant sans interruption aux deux autres paraboles, il paraît se réserver un troisième mode, qui est de proposer d'abord devant le peuple toutes les paraboles auxquelles il songe,

(1) Schleiermacher, S. 120

puis, lorsqu'elles sont terminées, de ramener Jésus dans sa demeure, et de lui faire donner là l'explication arriérée de la seconde. De là naquit dans l'esprit du narrateur une lutte entre les paraboles qu'il avait encore l'intention d'inscrire, et l'explication qui, arriérée, le pressait. Au moindre retard que sa mémoire mit à lui fournir la série des paraboles, la nécessité de l'explication lui revint en l'esprit, et avec elle la formule finale et le retour de Jésus dans sa demeure. Les paraboles qui se représentèrent ensuite à son souvenir, il ne put les placer que dans la demeure même de Jésus. Telle est l'histoire de ce qui est arrivé à Matthieu pour les trois dernières paraboles; c'est presque malgré lui si, dans le récit qu'il en fait, elles ne sont proposées qu'aux seuls disciples, eux à qui appartenaient, non des paraboles particulières, mais l'explication de ces paraboles. De son côté, Marc (v. 33 seq.) suppose évidemment que les paraboles ultérieures qu'il rapporte après l'explication de la première ont été de nouveau prononcées devant le peuple (1).

Marc, qui, d'après 4, 1, décrit, sur le bord du lac, la même scène que Matthieu, ne réunit que trois paraboles desquelles la première répond à la première de Matthieu; la troisième (sur le grain de moutarde), à la troisième de Matthieu; la seconde est particulière à Marc. D'un côté, elle a des analogies avec la parabole sur le grain de moutarde; mais, distinguant les divers degrés de développement, elle symbolise la croissance du royaume de Dieu sur la terre; d'un autre côté, indiquant la conclusion finale du développement et le jugement par l'image de la moisson, elle a des analogies avec la parabole de Matthieu sur la mauvaise herbe dans le champ (2).

(1) Fritzsche, *Comm. in Marc.*, p. 120, 128, 134.

(2) Comparez Saunier, *Ueber die Quellen des Markus*, S. 74; Fritzsche, dans le passage cité en dernier lieu; De Wette, l. c.

Des sept paraboles du 13e chapitre de Matthieu, Luc aussi n'en a que trois : celle du semeur, celle du grain de moutarde et celle du levain. Ainsi les paraboles du trésor enfoui, de la perle et du filet, et même celle de la mauvaise herbe dans le champ, restent propres à Matthieu. Luc met un peu plus tôt (8, 4 seq.) que Matthieu la parabole du semeur, et il ne l'entoure pas non plus des mêmes circonstances; en outre, elle est séparée des deux autres paraboles qu'il a en commun avec la série des paraboles de Matthieu. Ces deux dernières sont rapportées plus tard par lui (13, 18—21), position que les critiques les plus récents admettent d'un accord unanime comme la véritable (1). Mais cet arrêt est un des plus singuliers de ceux auxquels la critique actuelle soit arrivée par sa partialité pour Luc; car, si nous examinons cet enchaînement tant vanté, nous trouvons que Jésus guérit dans une synagogue une femme pliée en deux, puis réduit au silence le président récalcitrant de la synagogue par l'argument du bœuf et de l'âne; c'est alors qu'il est dit (v. 17) : *A ces paroles, tous ses adversaires demeurèrent confus, mais tout le peuple se réjouissait de tant d'actions éclatantes qu'il faisait*, καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ. Nous avons là, certes, une formule de conclusion aussi décisive et aussi explicite qu'aucune autre, après laquelle il est impossible de continuer sur la même scène les événements racontés ensuite ; et si les deux paraboles y sont jointes par des mots tels que *or il dit*, ἔλεγε δὲ, et *il dit de nouveau*, πάλιν εἶπε, on comprend que le rédacteur ne savait plus à quelle occasion Jésus les avait prononcées; il les intercale au hasard dans son récit d'une manière indécise, et évidemment d'une manière bien moins

(1) Schleiermacher, l. c., S. 192; Olshausen, 1, S. 431; Schneckenburger, l. c., S. 33.

entendue que Matthieu, qui, du moins, sut les rapprocher de choses analogues (1).

Venons maintenant, parmi les autres paraboles évangéliques (2), d'abord à celles qui sont propres à un seul évangéliste. Nous rencontrons en premier lieu, dans Matthieu (18, 23 seq.), la parabole du serviteur, qui, bien que son maître lui ait fait remise d'une dette de dix mille talents, ne veut pas faire remise d'une dette de cent deniers à un sien compagnon ; elle est amenée d'une manière convenable par une exhortation à l'esprit de réconciliation (v. 15), et par la question de Pierre, qui demande combien de fois on doit pardonner aux fautes de son frère.

Matthieu a également en propre la parabole des ouvriers dans le vignoble (20, 1 seq.), qui forme un contre-poids convenable pour la promesse que Jésus a faite auparavant de richement récompenser ses partisans. Des sentences que Matthieu (v. 16) joint à la parabole, la première : *Les derniers seront les premiers*, ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κ. τ. λ., est la seule qui y convienne ; du reste, Matthieu l'avait déjà placée précédemment (19, 30). La seconde sentence : *Beaucoup sont appelés*, etc., πολλοί εἰσι κλητοὶ κ. τ. λ., donne plutôt la morale de la parabole sur le repas royal et sur le vêtement de noces, passage où en effet Matthieu la reproduit (22, 14). Mais, détachée même de toute connexion, elle était très propre à circuler comme apophthegme isolé ; et, vu qu'il paraissait convenable de mettre, à la fin d'une parabole, une ou plusieurs courtes sentences de cette espèce, la seconde peut avoir été réunie à la première par le rédacteur, à cause d'une certaine ressemblance extérieure qui existait entre elles. Plus loin, la parabole des deux fils envoyés dans le vignoble (21, 28 seq.) est propre à Mat-

(1) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 73 f.

(2) Wetstein, Lightfoot et Schœttgen donnent les analogies que la littérature rabbinique a avec ces paraboles et ces sentences.

thieu ; elle est assez bien rattachée à une affaire avec les grands-prêtres et les anciens; et la signification antipharisaïque en est mise en lumière d'une manière satisfaisante par les additions que renferment le verset 31 et les suivants.

Parmi les paraboles propres à Luc, celle des deux débiteurs (7, 41 suiv.), celle du Samaritain miséricordieux (10, 30 seq.), celle de l'homme que la mort interrompt pendant qu'il accumule des trésors terrestres (12, 16 seq., comparez Sirach, 11, 17 seq.), de même que les deux qui symbolisent l'efficacité de la prière continuelle (11, 5 seq.; 18, 2 suiv.), ont une signification non méconnaissable et un enchaînement supportable, excepté la dernière, qui est amenée *ex abrupto.* En même temps on peut apprendre dans les deux dernières comment, dans les paraboles de Jésus, il faut souvent tirer le sens en faisant abstraction d'une circonstance, puisque Dieu est mis en parallèle, dans l'une avec un ami paresseux, dans l'autre avec un juge inique. A la parabole citée en dernier lieu se rattache celle du pharisien et du péager (v. 9—14), dans laquelle Schleiermacher seul, en vue d'une connexion imaginaire avec ce qui précède, a pu nier une tendance antipharisaïque (1). Les paraboles de la brebis perdue, de la pièce de monnaie égarée, de l'enfant prodigue (Luc, 15, 3—32), ont la même tendance. De ces trois, Matthieu n'a que la première (18, 12 seq.); il la met dans un autre enchaînement, ce qui en détermine le sens un peu autrement, et, sans aucun doute, avec moins de justesse, ainsi qu'on le verra plus bas. Ces trois paraboles ont-elles été prononcées immédiatement à la suite l'une de l'autre? Cela est supposable, car la seconde n'est qu'une variation secondaire de la première, et la troisième est un développement et une explication des deux autres. Faut-il aussi, conformément à la nouvelle critique, admettre que les deux paraboles suivantes ne forment

(1) *Ueber den Lukas*, S. 220.

avec celles qui précèdent (1) qu'une seule et même harangue? Cette question ne peut être décidée qu'après l'examen de leur signification, qui, en soi, est très digne d'attention.

De ces deux paraboles, la première, sur l'économe injuste (16, 1 seq.), est connue comme *la croix des interprètes;* cependant, considérée en elle-même, elle est sans difficulté. Si on lit simplement la parabole jusqu'à la fin, en y comprenant la morale qui y est jointe (v. 9), on en tire cette simple explication : c'est que l'homme qui, sans être arrivé par des voies précisément injustes à la richesse, est cependant vis-à-vis de Dieu un *serviteur inutile*, δοῦλος ἀχρεῖος (Luc, 17, 10), et, dans l'emploi des biens remis à lui par la divinité, un *économe de l'injustice*, οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, peut le mieux compenser l'infidélité qui est inhérente à un tel état, par l'indulgence et la bienfaisance à l'égard de ses semblables, et se procurer ainsi, par leur intervention, une place au ciel. Dans la parabole, cette bienfaisance est une tromperie dont il faut faire abstraction ici, de même que, dans les précédentes paraboles, il fallait faire abstraction de l'indolence de l'ami et de l'iniquité du juge. Au reste, cela même est indiqué dans la parabole, puisqu'il est dit (v. 8) que ce que *l'économe*, οἰκονόμος, a fait dans l'esprit de ce siècle, doit, dans l'application, être entendu, avec un sens plus relevé, des *enfants de la lumière*, υἱοὶ τοῦ φωτός. Sans doute, si l'on suppose que ces mots : *qui est fidèle dans les petites choses*, etc., ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ, κ. τ. λ. (v. 10—12), ont été prononcés dans le même enchaînement, il faudra, ce semble, admettre que *l'économe* donné comme modèle dans la parabole mérite, de façon ou d'autre, l'éloge de la fidélité; et, lorsqu'il est question (v. 13) de deux maîtres, Dieu et Mammon, que l'on ne peut servir en même temps, on doit croire que l'économe s'est tenu du côté du maître véritable. De là proviennent des explications

(1) Schleiermacher, l. c., S. 202 ff.; Olshausen, sur ce passage.

telles que celles de Schleiermacher, qui entend, par le maître, les Romains ; par les débiteurs, le peuple juif ; par l'économe, les péagers obligeant les Juifs aux dépens des Romains ; et qui, pour justifier son explication, transforme de la manière la plus arbitraire le maître en homme violent et l'économe en homme juste (1). Cette transformation est poussée jusqu'à l'extrême dans Olshausen ; car, du maître qui s'annonce évidemment par son rôle de juge comme le représentant de Dieu, ce commentateur fait le *souverain de ce monde*, ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, et il élève l'économe jusqu'au symbole d'un homme qui emploie les biens de ce monde pour des buts spirituels. Mais puisque l'on a, dans la morale du verset 9, l'explication la plus satisfaisante de la parabole, et que les rapprochements mal fondés ne sont pas sans exemple dans Luc, on ne pourrait accorder aux versets 10, 11 et 12 de l'influence sur l'interprétation de la parabole qu'autant qu'une étroite connexion entre ces diverses parties serait claire comme le jour ; loin de là, nous y voyons, au contraire, la diversité la plus perturbatrice. En outre, il n'est pas difficile de montrer comment Luc a pu être conduit à un faux rapprochement : dans la parabole il était question du *mammon de l'iniquité*, μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας ; cela réveilla en lui le souvenir d'une déclaration analogue de Jésus, qui était que celui qui se montre fidèle au *mammon injuste*, ἀδίκῳ μαμωνᾷ, lequel est d'un ordre inférieur, mérite qu'on lui confie aussi ce qui est d'un ordre supérieur. Or, une fois qu'il était question du mammon, l'auteur pouvait-il s'empêcher de rappeler la célèbre sentence de Jésus sur Dieu et Mammon, maîtres inconciliables, et de l'ajouter (v. 13), par surérogation (2) ? L'effet de ces additions

(1) L. c.

(2) Schneckenburger, *Beitræge*, n° V, où en même temps il réfute complétement l'interprétation de la parabole donnée par Olshausen, reconnaît que ce verset 13 n'appartient pas ici ; mais, à l'égard des versets précédents, il regarde comme simplement possible que le lien n'en soit pas celui où Luc les a mis ; c'est à tort, au reste, qu'il y a compris le verset 9. De Wette aussi trouve que le seul verset 13 est décidément

a été de placer la parabole sous un faux jour. Mais cela inquiétait peu l'écrivain, qui, peut-être, n'en avait pas lui-même saisi clairement le sens, ou qui, désireux d'inscrire dans son livre tout ce qu'il avait dans la mémoire, ne prit pas en considération l'enchaînement des pensées. Il y a surtout une chose qu'il faudrait avoir davantage présente à l'esprit : c'est que chez ceux de nos évangélistes qui, d'après l'opinion qui prévaut aujourd'hui, ont consigné par écrit une tradition, la mémoire prédominait dans la rédaction de leur livre d'une façon qui devait atténuer l'intervention de la réflexion. En conséquence, ce qui fait le lien général de leur récit, c'est l'association des idées, association dont la loi est de s'attacher en partie à des choses extérieures; et nous ne devons pas nous étonner de trouver, en particulier, plusieurs discours de Jésus rangés d'après la simple consonnance de certains mots frappants.

Si nous revenons sur l'assertion de ceux qui prétendent que la parabole de l'économe injuste a dû être prononcée en connexion avec la parabole précédente de l'enfant prodigue, nous voyons que cette assertion ne repose que sur une fausse interprétation. D'après Schleiermacher, c'est la défense des péagers contre les pharisiens qui forme le lien ; or, nous ne trouvons dans la parabole aucune trace de péagers et de pharisiens. D'après Olshausen, c'est l'amour miséricordieux des hommes qui est mis en regard de l'amour miséricordieux de Dieu exposé auparavant; or, il ne s'agit partout ici que de la simple bienfaisance, et il n'y a pas, même de loin, un indice d'une comparaison entre cette bienfaisance et la manière dont Dieu vient avec son pardon au-devant de l'homme

déplacé. Quant aux versets 10, 11 et 12, il lui semble qu'une proposition intermédiaire a été simplement omise, proposition qui, étant relative à l'emploi prudent des richesses, a été transportée sur la fidélité à les conserver, et qu'il suffit de rétablir pour que l'enchaînement y reparaisse. Cependant, suivant lui, l'idée de la fidélité ne doit pas être rapportée à l'économe. Les essais nombreux, anciens et modernes, pour expliquer la parabole de l'économe sans une distinction critique de ce genre, ne servent qu'à prouver que, sans cette distinction, une explication satisfaisante est impossible.

qui s'est perdu. Dans le verset 14, il est remarqué que les pharisiens ont entendu tout cela, et qu'étant *avides d'argent*, φιλάργυροι, ils ont raillé Jésus; mais, d'un côté, cette remarque ne se rapportant pas nécessairement aux mêmes individus que ceux dont il avait été question, 15, 2, il n'en résulte pas que ces derniers aient dû entendre tout le discours comme prononcé d'un seul trait; et, d'un autre côté, elle ne prouverait immédiatement que l'opinion de l'écrivain sur la convenance réciproque de ces paraboles, opinion qui, d'après ce qui a été dit plus haut, ne peut pas nous lier (1).

Après un vide dont il a déjà été parlé, et qui est rempli de fragments de harangues sans liaison (v. 15-18), au dernier de ces fragments relatif à l'*adultère*, μοιχεύειν, est jointe la parabole de l'homme riche d'une façon que l'on s'efforce en vain, d'après ce qui a été remarqué plus haut, de démontrer comme une transition. Cependant il faudra donner raison à Schleiermacher, qui soutient que, si l'on sépare la parabole de ce qui précède, l'application qu'on en fait ordinairement à la justice divine a de grandes difficultés (2); car rien dans toute la parabole ne caractérise ce que le riche et Lazare devraient avoir fait pour être placés, avec raison selon nos idées, l'un dans le sein d'Abraham, l'autre dans les tourments. Mais le crime de l'un paraît être tout entier dans sa richesse, comme le mérite de l'autre dans sa pauvreté. On admet, à la vérité, ordinairement, ou que le riche a abusé des jouissances, ou qu'il a traité Lazare sans affection (3). Mais ce dernier point n'est nulle part indiqué; si Lazare habitait tout *près de la porte du riche*, πρὸς τὸν πυλῶνα, cette circonstance ne renferme pas un reproche implicite, et ne veut pas dire que le riche aurait pu le secourir facilement, et qu'il y a manqué; mais elle exprime le con-

(1) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 80.

(2) L. c., S. 208.

(3) Voyez Kuinœl, sur ce passage.

traste entre leurs destins terrestres, en même temps que le contraste entre leur voisinage en ce monde et leur éloignement dans une autre vie. De même, si le pauvre a désiré de se rassasier des miettes qui tombaient de la table du riche, cela ne veut pas dire que le riche les lui ait refusées, ou qu'il aurait dû lui accorder plus que des miettes, mais cela indique la profonde infériorité du sort terrestre de Lazare au-dessous de celui du riche et le changement total qui fut le résultat de la mort, et où le riche souhaitait une goutte d'eau de la main de Lazare. Si le riche avait été caractérisé comme immiséricordieux, l'Abraham de la parabole n'aurait pas pu répondre à la demande autrement que par ces mots : Tu as été bien plus voisin de ce Lazare, et cependant tu ne l'as pas soulagé; comment pourrait-il maintenant t'apporter de si loin du soulagement? La vie splendide du riche n'est également dépeinte que pour former contraste avec la misère du pauvre. S'il avait abusé des jouissances, Abraham devrait lui rappeler qu'il a trop joui de la vie, et non simplement qu'il a été pourvu des dons de la fortune. D'un autre côté, ce n'est pas moins sans fondement que l'on suppose de hautes prérogatives morales chez Lazare; car ni elles ne sont indiquées dans la description de sa personne, ni elles ne lui sont attribuées dans le discours d'Abraham : son seul mérite est d'avoir éprouvé du mal pendant cette vie. Ainsi, dans cette parabole, la mesure de la rémunération future est, non le bien et le mal opérés dans cette vie, mais le mal qu'on y a souffert et le bien dont on y a joui (1). C'est dans le discours de la montagne, d'après la rédaction de Luc, que nous avons la plus convenable épigraphe pour cette parabole, en ces mots : *Heureux les pauvres, parce que le royaume de Dieu est le vôtre ;..... mais malheur à vous, riches, parce que vous avez reçu votre consolation :* Μακάριοι οἱ πτωχοί· ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ

(1) Comparez De Wette, 1, 2, S. 86 f.

βασιλεία τοῦ Θεοῦ ·..... πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις· ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. A ce propos, nous avons rappelé combien ces déclarations concordent avec l'opinion que les Ébionites se faisaient du monde. Une aussi haute estime de la pauvreté extérieure est attribuée à Jésus par les autres synoptiques aussi, dans le récit du jeune homme riche, et dans l'apophthegme du chameau et du trou d'aiguille (Matth., 19, 16 seq.; Marc, 10, 17 seq.; comparez Luc, 18, 18 seq.). Dans la tradition synoptique sur Jésus, telle surtout qu'elle apparaît dans le troisième évangile, ces idées sur la pauvreté et la richesse peuvent avoir été le produit d'opinions esséniennes (1). Les considérations précédentes s'appliquent au contenu de la parabole de l'homme riche jusqu'au verset 27; à partir de là surgit la pensée nouvelle que les écrits de l'Ancien Testament sont des moyens de grâces suffisants et uniques.

Pour finir, nous passons à un groupe de paraboles dont quelques unes devraient être réservées à cause de leur rapport avec la mort et la résurrection du Christ; mais, comme elles tiennent aux autres, il en sera question ici dans les limites, du moins, de cette connexion. Ce sont les trois paraboles des vignerons rebelles (Matth., 21, 33 seq., et passages parallèles), des talents ou des mines (Matth., 25, 14 seq.; Luc, 19, 12 seq.), et du repas (Matth., 22, 2 seq.; Luc, 14, 16 seq.). La parabole des vignerons dans les trois synoptiques, celle des talents dans Matthieu, et celle du repas dans Luc, sont des paraboles simples qui ne font aucune difficulté. Il en est autrement de la parabole des mines dans Luc et de celle du repas dans Matthieu. Que la parabole des mines de Luc soit au fond la même que la parabole des talents de Matthieu, c'est ce qu'on ne

(1) Sur les Esséniens, *contempteurs de la richesse*, καταφρονητὰς πλούτου, comparez Josèphe, B. j. 2, 8, 3; Credner, *Ueber Essener und Ebioniten*, dans Winer's *Zeitschrift*, 1, S. 217; Gfrœrer, *Philo*, 2, S. 311.

peut nier, malgré plusieurs divergences. Dans toutes deux se trouvent : le départ d'un maître ; la convocation des serviteurs, à qui un capital à faire valoir est confié ; un compte rendu après le retour du maître, compte dans lequel trois serviteurs sont signalés : de ces trois, deux ont été laborieux et sont récompensés, le troisième a été inactif et est puni ; et il faut remarquer que, dans les deux récits, l'excuse du serviteur et la réponse du maître sont conçues presque dans les mêmes termes. La différence principale est que Luc, outre les relations d'un maître qui part et de ses serviteurs, intercale de secondes relations du même maître avec des citoyens rebelles : aussi le maître qui, dans Matthieu, n'est désigné que par le mot *un homme*, ἄνθρωπος, est appelé, dans Luc, *un homme de bonne naissance*, ἄνθρωπος εὐγενὴς, et une *royauté*, βασιλεύειν, lui est attribuée. Le but de son voyage, que Matthieu n'indique pas, est spécifié dans Luc : il est parti *pour un pays éloigné*, *afin d'être mis en possession d'un royaume*, εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν. Les sujets de ce maître, est-il dit plus loin, le haïssent, et, après son départ, ils se révoltent contre lui. En conséquence, après le retour du maître, les citoyens rebelles sont, outre le serviteur paresseux, frappés d'une punition, et cette punition est un massacre. De leur côté, les serviteurs fidèles sont récompensés, non pas d'une manière indéterminée par l'admission dans les *bonnes grâces*, χαρὰ, de leur maître, mais royalement, par le don d'un certain nombre de villes. Des différences moins essentielles portent sur le nombre des serviteurs, que Matthieu ne précise pas et que Luc fixe à dix ; sur la somme d'argent, qui, dans Matthieu, est exprimée en talents, et dans Luc en mines, qui est inégale dans Matthieu, *à chacun selon sa capacité*, ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, et égale dans Luc. Dans Matthieu, un capital inégal, par un emploi égal de forces, donne un produit inégal, et par conséquent les ser-

viteurs sont également récompensés. Dans Luc, au contraire, le capital étant égal, un inégal emploi des forces donne un produit inégal, et par conséquent ils sont inégalement récompensés.

Si cette parabole avait été prononcée deux fois sous une forme différente par Jésus, il faudrait, en admettant que Matthieu et Luc la placent bien, qu'elle l'eût été d'abord sous la forme plus compliquée que Luc rapporte, puis sous la forme plus simple qui est dans Matthieu (1); car Luc la met avant, Matthieu après l'entrée dans Jésusalem. Cela serait contre toute analogie; naturellement, la première exposition d'une pensée est la plus simple; dans la seconde, de nouveaux rapports peuvent être aperçus, la chose peut être considérée sous plusieurs faces et mise dans des connexions plus variées. On devrait donc admettre, avec Schleiermacher, que la parabole, malgré la place que les évangélistes lui assignent, a été prononcée d'abord par Jésus sous sa forme la plus simple, puis amplifiée dans une occasion postérieure (2). Mais, pour notre cas particulier, cette explication n'est pas plus admissible que la première. L'auteur d'une composition, telle qu'une parabole, demeure maître de sa matière, même dans un remaniement subséquent, surtout si elle n'a encore d'existence que dans son esprit et dans sa bouche, et si elle n'a pas été fixée par écrit. La forme qu'il lui donna d'abord ne lui oppose aucune résistance; c'est pour lui une matière molle, de sorte qu'il peut mettre dans l'accord le plus exact les nouvelles pensées, les nouvelles images qui lui viennent, et celles qu'il avait eues précédemment, et établir ainsi l'unité dans son œuvre. Ainsi, celui qui donna à la parabole ici examinée la forme qu'elle a dans Luc, devait, à supposer qu'il en soit

(1) C'est ce que dit Kuinœl, *Comm. in Luc.*, p. 635.

(2) *Ueber den Lukas*, 239 f.; il est suivi ici aussi par Neander, L. J. Chr., S. 188.

l'auteur primordial, modifier la première forme, du moment qu'il avait transformé le maître en roi, et ajouté la particularité des citoyens rebelles; il devait confier à ses serviteurs, non des capitaux, mais des armes (comparez Luc, 22, 36) (1), éprouver leur fidélité, non par l'emploi d'argent, mais par leur courage contre les rebelles, et surtout mettre dans un rapport quelconque les deux catégories de personnages de la parabole, serviteurs et citoyens. Au lieu de cela, les uns et les autres n'ont aucun rapport réciproque dans tout le récit, et l'on voit que la parabole se partage en deux parties mal jointes (2). Il résulte de là très positivement que l'amplification de la parabole et l'addition de nouvelles particularités ne dérivent pas du même auteur que celui qui l'imagina le premier. Elle a été augmentée par quelque autre dans la tradition; et ici il ne faut pas voir un embellissement successif, comme cela est dans la manière da la légende, car, de serviteurs et de talents, on ne tirera jamais, par aucun développement, des citoyens rebelles; ces derniers y ont été ajoutés extérieurement, et par conséquent ils ont dû exister ailleurs comme partie d'un autre tout. Qu'en conclure? Rien autre chose que ceci : Nous avons ici l'exemple de la fusion de deux paraboles originairement séparées, traitant, l'une de serviteurs et de talents, l'autre de citoyens rebelles, fusion qui a été opérée grâce au trait commun du départ et du retour d'un maître (3). La preuve de notre assertion est que l'on peut de nouveau séparer sans peine l'une de l'autre les deux paraboles. On y réussit de la façon la plus facile en enlevant les versets 12, 14, 15 et 27; il reste alors, avec une légère modification, la parabole des citoyens rebelles, qui, bien qu'un peu abré-

(1) Cela est pour répondre à l'objection de Neander, S. 191, Anm.

(2) Je ne saurais m'expliquer comment Paulus peut désigner la forme plus compliquée qui est dans Luc, comme celle qui est non seulement mieux développée, mais encore plus ronde et mieux terminée.

(3) Comp. De Wette, 1, 1, S. 208 f

gée, n'en est pas moins nettement dessinée, et l'on voit alors qu'elle a la même tendance que celle des vignerons rebelles (1).

Les mêmes observations s'appliquent à la forme sous laquelle la parabole du repas se montre dans Luc (14, 16 seq.), et dans Matthieu (22, 2 seq.) : seulement Luc a ici le mérite qu'avait plus haut Matthieu, de conserver la forme simple et primitive. Des deux côtés se trouvent : un repas, une invitation, le refus de cette invitation, et par suite l'invitation d'autres personnes. Ces similitudes essentielles garantissent l'identité des deux paraboles. Mais, d'un autre côté, l'hôte est dans Luc *un certain homme*, ἄνθρωπός τις ; dans Matthieu, *un roi*, βασιλεὺς, qui, à l'occasion de la noce de son fils, donne un repas de fête. Les invités, qui, dans Luc, allèguent différentes excuses aux messagers envoyés seulement une fois, ne veulent pas, dans Matthieu, venir après une première invitation ; après une seconde plus pressante, les uns vont à leurs affaires, les autres maltraitent et tuent les serviteurs du roi, qui aussitôt fait partir des armées pour punir ces meurtriers et incendier leur ville. Rien de tout cela ne se trouve dans Luc. D'après lui, le maître fait simplement amener de la rue les premiers venus au lieu de ceux qui avaient été invités la première fois ; particularité que Matthieu rapporte aussi après celle de la punition des meurtriers. Tandis que Luc termine la parabole par les pa-

(1) V. 12 : Un homme de grande naissance alla dans un pays éloigné pour être mis en possession d'un royaume, puis revenir. 14 : Or, comme il était haï de ceux de son pays, ils avaient envoyé après lui une ambassade pour faire cette protestation : Nous ne voulons point de cet homme-là pour notre roi. 15 : Cependant, après avoir été mis en possession du royaume, il revint, et ayant fait appeler ses serviteurs... (il leur dit) : 27 : Mes ennemis, ces gens qui n'ont pas voulu que je fusse leur roi, qu'on les amène ici et qu'on les fasse mourir en ma présence. V. 12 : Ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι. 14 : Οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμισοῦν αὐτὸν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ, λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς. 15 : Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπε φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους... (καὶ εἶπεν αὐτοῖς·) 27... τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου.

roles du maître, qui assure qu'aucun des premiers invités n'aura part à son repas, Matthieu ajoute que le roi, après que la maison eut été remplie, passa en revue ses hôtes, et qu'en ayant trouvé un sans habit de noces, il le fit jeter *dehors dans les ténèbres*, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.

Dès le début, Matthieu disant que les invités maltraitèrent et tuèrent les messagers du roi, ce trait ne convient pas à la narration et paraît sortir du cadre tracé. En effet, le mépris qu'on fait d'une invitation se manifeste suffisamment par un refus fondé sur de vains prétextes, tels que ceux que Luc rapporte; mais dire qu'on maltraita ou même qu'on tua les invitants, c'est une exagération, et l'on ne voit pas aussi facilement comment Jésus y serait venu, que l'on voit comment le rédacteur du premier évangile y a été amené. Celui-ci avait rapporté, immédiatement auparavant, la parabole des vignerons rebelles, et à son esprit était encore présente la manière dont ils avaient traité les messagers envoyés par leur maître : *saisissant ses esclaves, ils battirent l'un, ils tuèrent l'autre, ils lapidèrent celui-ci*, λαβόντες τοὺς δούλους αὐτοῦ, ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν. Cette description, il la reporta dans la parabole présente, en ces mots : *s'emparant de ses esclaves, ils les outragèrent et les tuèrent*, κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν, sans voir que ce qui était motivé fort bien contre des serviteurs venant comme exécuteurs d'exigences, était ici complétement sans motif. Le roi, non content de les exclure de son repas, fait tuer les meurtriers par ses armées et incendier leur ville; cette particularité est la suite nécessaire de la précédente, mais elle paraît, comme la précédente, être empruntée à une parabole qui représentait les relations entre le maître et les autres, non sous la forme adoucie d'une invitation refusée, mais sous la forme plus dure d'une révolte, comme cela est dans la parabole des vignerons et dans celle des citoyens rebelles, que

plus haut nous avons fait sortir de celle des mines. L'habit de noces, qui forme le dernier trait de la parabole dans Matthieu, est une particularité qui a une difficulté inhérente, à savoir : comment supposer que des gens appelés de la rue ont mis des habits de fête? Admettra-t-on que, d'après la coutume des souverains orientaux, le roi donna à chacun des invités un caftan, de sorte qu'on pouvait même, au plus pauvre, adresser le reproche de n'en pas faire usage? Mais d'abord cette supposition est étrangère au texte, et l'on ne peut pas prouver historiquement que telle ait été la coutume dans ces temps. En second lieu, et cela est décisif, Luc parle, non de mendiants et d'estropiés à qui on ne devait pas supposer en effet la possession d'habits de fête, mais *de mauvais et de bons*, πονηροῖς καὶ ἀγαθοῖς, desquels, attendu qu'ils ne sont pas désignés expressément comme pauvres, on pouvait attendre qu'ils mettraient leurs meilleurs habits avant de se rendre à l'invitation (1). Cependant cette particularité des vêtements paraît étrangère, sinon au cadre, du moins à l'idée de la parabole; car jusque-là elle a roulé sur l'opposition nationale entre les Juifs rebelles et les païens désireux du salut; et maintenant il faudrait qu'elle passât subitement à la réflexion morale sur les dignes et les indignes. Les Juifs refusent l'invitation au royaume de Dieu, en leur place les païens sont appelés; c'est une idée complète en soi, par laquelle aussi Luc termine la parabole. Mais dire que celui qui ne se montre pas digne de la vocation par des sentiments correspondants sera exclu de nouveau du royaume, c'est une autre idée qui paraît demander à être traitée à part, dans une parabole séparée. On peut donc soupçonner encore ici que la fin de cette parabole, dans Matthieu, est un fragment d'une autre parabole, laquelle, traitant aussi d'un repas, a pu se confondre facilement, dans la légende ou dans le souvenir de l'écrivain, avec la parabole

(1) Comparez De Wette, sur ce passage.

que Luc a conservée dans sa pureté (1). Cette autre parabole aurait dit simplement qu'à un repas de noces un roi invita différents hôtes, sous la supposition tacite qu'ils seraient vêtus convenablement, et qu'il livra un individu, qui n'avait pas rempli cette obligation, à une peine méritée. Nous aurions donc ici l'exemple d'une parabole peut-être encore plus composée que plus haut, et dans laquelle : 1° la parabole des invités ingrats (Luc, 14) fait le fondement, mais de telle sorte que 2° un fil de la parabole des vignerons ou citoyens rebelles entre dans la trame, tandis que la conclusion est vraisemblablement tirée 3° d'une parabole d'ailleurs inconnue sur un vêtement qui ne convenait pas à une noce. Cet exemple nous permet de pénétrer avant dans les procédés par lesquels la tradition évangélique travaillait son sujet.

§ LXXVIII.

Mélanges d'enseignement et de polémique de Jésus.

Les discours dans Matthieu (15, 1—20) ayant été examinés plus haut, il faut passer maintenant à Matthieu (18, 1 seq.), Marc (9, 33 seq.), Luc (9, 46 seq.). Une dispute sur la prééminence du rang s'étant élevée parmi les apôtres, un enfant fut placé au milieu d'eux, et plusieurs discours furent prononcés. Dans Matthieu, rien de plus naturel, l'enfant ayant été ainsi placé, que le conseil donné aux apôtres de devenir enfants de nouveau et d'être humbles comme cet enfant (v. 3 et 4). Mais on ne voit pas aussi bien comment s'y rattache la proposition suivante, où Jésus dit que quiconque reçoit un enfant tel que celui-ci en son nom, le reçoit lui-même; car l'enfant avait été placé pour montrer aux disciples ce qu'ils devaient imiter en lui, et non com-

(1) Je vois par l'*Addition* aux *Beitræge* de Schneckenburger qu'un critique (dans *Theol. Literaturblatt*, 1831, n° 88) a soupçonné ici la fusion de deux paraboles originairement différentes.

ment ils devaient agir envers lui ; et c'est déjà une difficulté que de concevoir comment Jésus put perdre soudainement son idée de vue. Cette incohérence est bien plus marquée dans Marc et Luc ; car, aussitôt après que l'enfant est placé, ils amènent la proposition : *quiconque reçoit un enfant tel que celui-ci*, etc. De sorte que Jésus, même pendant qu'il plaçait l'enfant, aurait oublié pourquoi il le plaçait, c'est-à-dire qu'il le plaçait pour le représenter à ses ambitieux apôtres comme digne d'imitation, mais non comme ayant besoin d'être recueilli (1). Jésus avait coutume de dire de ses disciples, que celui qui les accueille l'accueille lui-même, et en lui celui qui l'a envoyé (Matth., 10, 40 seq.; Luc, 10, 16 ; Joh., 13, 20). Des enfants, il disait seulement que celui qui ne reçoit pas comme un enfant le royaume céleste n'y arrivera pas (Marc, 10, 15 ; Luc, 18, 17). Cette dernière proposition conviendrait ici parfaitement, et l'on pourrait presque hasarder la conjecture que la phrase primitive était : *celui qui ne reçoit pas comme un enfant le royaume des cieux*, ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ὡς παιδίον, et qu'elle a été confondue avec la phrase analogue : *celui qui recevra cet enfant en mon nom*, ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἓν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου.

Après le dernier mot de Jésus et comme dans l'enchaînement le plus immédiat, puisque la phrase reprend par *répondant*, ἀποκριθεὶς, on trouve, dans Marc (9, 38 seq.) et Luc (9, 49 seq.), un renseignement que Jean est censé donner à Jésus, à savoir, que les disciples ont défendu à un homme qui chassait les démons au nom de Jésus, de le faire sans se réunir à eux. Schleiermacher entend la connexion ainsi qu'il suit : Jésus venant de recommander d'accueillir les enfants *en son nom*, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, Jean lui avoue que jusqu'alors ils avaient peu tenu pour essentiel que quelqu'un fît quelque chose *en son nom* (de Jésus), à tel point

(1) Comparez De Wette, 1. 1, S. 152.

qu'ils avaient défendu d'agir en son nom à un homme qui ne s'était pas joint à eux (1). Pour admettre cette explication, il faut que Jean, saisissant les mots *en mon nom*, ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, dont rien ne faisait ressortir la signification dans le discours, et dont la vue de l'enfant mis au milieu des disciples détournait encore particulièrement l'attention, en ait dans l'instant tiré une conclusion générale et se soit dit : Ainsi, agir au nom de Jésus est, dans toute chose, le point essentiel. Il faut encore que, réfléchissant avec non moins de promptitude sur une circonstance tout à fait éloignée, il ait ajouté : La défense que nous avons faite à cet exorciste est en contradiction avec cette règle. Tout cela suppose l'habileté de Schleiermacher à combiner des idées, mais non une faiblesse telle que celle qui était alors propre aux apôtres. Cependant il est certain que Schleiermacher a mis le doigt sur la vérité, quand il a reconnu, dans l'expression *en mon nom*, la liaison entre le discours précédent de Jésus et cette *réponse* de Jean; mais cette liaison est non interne et primitive, mais externe et secondaire. En effet, fixer leur attention sur ces paroles de Jésus : *en mon nom*, et les rattacher, sur-le-champ et par un travail intérieur de leur pensée, à la défense qu'ils avaient faite à l'exorciste, c'étaient pour les apôtres deux idées trop éloignées pour qu'ils les rapprochassent; au contraire, c'étaient, d'après les observations que nous avons faites jusqu'à présent, deux idées très voisines pour le rédacteur du troisième évangile, qui écrivait d'après des réminiscences de la tradition évangéliste, et à qui le second paraît ici avoir emprunté son récit. Le mot saillant : *en mon nom*, dans le discours de Jésus qu'il venait de rapporter, lui remit en mémoire une anecdote où ce même mot jouait un rôle, et cette liaison extérieure lui suffit pour réunir sans hésitation les deux choses (2).

(1) *Ueber den Lukas*, S. 153 f.

(2) Comp. De Wette, sur ce pass. de Luc.

Matthieu (v. 6 seq.) joint à la recommandation de recueillir de tels enfants l'avertissement de ne pas *scandaliser un de ces petits*, σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν τούτων; les enfants sont évidemment ici ce que les disciples de Jésus sont dans le chapitre 10, v. 42 (1). Marc, malgré l'interruption décrite plus haut, continue (v. 42) de la même façon que Matthieu, sans doute parce que, quittant Luc, qui s'interrompt ici et met beaucoup plus bas (17, 1 seq.), sans liaison aucune, les discours des *scandales*, il a passé à Matthieu (2). Plus loin, nous trouvons, dans Matthieu (v. 8 seq.) et dans Marc (v. 43 seq.), un passage qui seul aurait suffi pour ouvrir les yeux des commentateurs sur la manière suivant laquelle les synoptiques rangent les propositions de Jésus. A l'avertissement de Jésus de ne pas *scandaliser* les petits, et à la malédiction sur celui par qui *le scandale arrive*, τὸ σκάνδαλον ἔρχεται, il rattache les apophthegmes où il est dit de ne pas *scandaliser* la main, l'œil, etc. Jésus ne pouvait pas procéder ainsi; car l'apophthegme : Ne séduisez pas les petits, et l'apophthegme : Ne vous laissez pas séduire par votre sensualité, n'ont rien de commun que le mot séduire. De la sorte, nous avons dans la main la clef de ces liaisons (3). Le mot frappant *scandaliser*, σκανδαλίζειν, rappela au rédacteur du premier évangile tout ce qu'il savait de discours de Jésus à ce relatifs; et, bien qu'il eût déjà reproduit en un meilleur enchaînement, dans le discours de la montagne, les sentences sur la séduction par les membres, cependant il ne put pas résister à la tentation de les consigner ici aussi, guidé seulement par le mot *scandaliser*, σκανδαλίζειν; néanmoins il reprend (v. 10) la liaison avec ce qui avait été dit (v. 6 et v. 7), et il ajoute un nouveau discours concernant les *petits*. Puis, d'après Matthieu,

(1) Voyez Fritzsche et De Wette, sur ce passage.

(2) Saunier, *Ueber die Quellen des Markus*, S. 111.

(3) Comparez De Wette, sur ce passage de Matthieu.

Jésus confirme la valeur des *petits*, en disant que le fils de l'homme est venu pour chercher ce qui est perdu, et en proposant la parabole de la brebis égarée (v. 11-14). Sans doute on ne saurait contester que Jésus n'ait pu justement rattacher les *petits* à ce qui *a été perdu;* cependant cet apophthegme paraît être mieux placé dans Luc (19, 10), lors de la vocation de Zacchée; et la parabole est aussi mieux placée, dans Luc (15, 3 seq.), comme réponse au blâme que les pharisiens jetaient sur son amitié avec les péagers. Matthieu n'aura mis ici l'un et l'autre que parce que les discours de Jésus sur les *petits* lui auront rappelé les discours sur *ceux qui sont perdus*, double preuve de sa *douceur* et de son *humilité*.

Entre la morale de la parabole désignée (v. 14) et les règles suivantes pour la conduite des chrétiens lorsqu'ils sont offensés par d'autres (v. 15 seq.) se trouve de nouveau une liaison qui est purement verbale, et qui est le résultat des mots *périsse*, ἀπόληται, et *tu as gagné*, ἐκέρδησας; car la proposition, que Dieu ne veut pas qu'un seul de ces petits périsse, put rappeler l'autre proposition, à savoir, que l'on doit chercher à gagner ses frères par la facilité à se réconcilier. Comme il est dit (v. 17) d'amener en certains cas l'offenseur devant l'*église*, ἐκκλησία, ce passage est ordinairement cité parmi les preuves qui font voir que Jésus a voulu fonder une église; mais, Jésus parlant ici de l'*église* comme d'une institution déjà existante, il faudrait ou y voir la synagogue juive, supposition en faveur de laquelle l'analogie de ces prescriptions avec les préceptes juifs paraîtrait parler; ou si, d'après la signification du mot et l'enchaînement, l'église doit être entendue de la société chrétienne qui n'existait pas alors, on trouve ici, dans l'expression au moins, une anticipation sur un état de choses postérieur (1). Le rédacteur songeait certainement à la

(1) Voyez De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 155.

nouvelle société qui allait se former, puisqu'il rapporte immédiatement le discours où Jésus accorde à tous les disciples le plein pouvoir, donné précédemment à Pierre, de lier et de délier, c'est-à-dire d'établir une nouvelle constitution religieuse, d'après le plan du Messie ; à quoi se rattachent, par conséquent, les déclarations sur la prière unanime qui est exaucée et sur la présence de Jésus parmi deux ou trois qui sont rassemblés en son nom (1).

Le discours que nous rencontrons immédiatement après (Matth., 19, 3-12 ; Marc, 10, 2-12), bien que placé par les évangélistes pendant le dernier voyage de Jésus à la fête de Pâques, est cependant de même nature que ces discussions qu'ils placent en très grande partie pendant le dernier séjour de Jésus à Jérusalem. Des pharisiens lui proposent la question, très agitée alors dans les écoles juives, de savoir si l'on peut se séparer de sa femme légitime pour toute cause arbitraire (2). Afin de ne pas mettre Jésus en contradiction avec la pratique moderne, on prétend qu'il a désapprouvé la seule espèce de divorce qu'il connaissait, et qui consistait dans le renvoi arbitraire de la femme, mais non le divorce légal tel qu'il est établi maintenant (3). Cependant il faut avouer que Jésus a rejeté, d'une manière générale, tout ce qu'il connaissait en fait de divorces ; par conséquent, on peut encore se demander si la nouvelle manière de dissoudre le mariage le déterminerait à limiter cette réprobation générale. La proposition suivante, qui est une réponse à une question des disciples (4), porte qu'on peut se soumettre au célibat pour obtenir le royaume céleste (v. 11 seq.) ; Jésus lui-même ajoute que ses paroles sont comprises, non par tous, mais par ceux *à qui il est donné* de les comprendre,

(1) Voyez des choses analogues prises aux écrits juifs dans Wetstein, Lightfoot, Schœttgen, sur ce passage.

(2) *Bemidbur R. ad Num.*, 5, 30, dans Wetstein, p. 303.

(3) Par exemple Paulus, L. J., 1, b, S. 46.

(4) Voyez des doutes possibles sur la véritable position de ce discours de Jésus, dans Neander, L. J. Chr, S. 525, Anm.

οἷς δέδοται. Afin de ne faire dire à Jésus rien de contradictoire aux idées actuelles, on s'est hâté d'ajouter à sa pensée que ce ne fut que par considération des circonstances qui allaient survenir, ou pour que ses apôtres ne fussent pas embarrassés dans leur ministère apostolique, que Jésus leur vanta le célibat, autant du moins qu'ils pourraient s'y astreindre (1). Or, le fait est que, dans le contexte, cette explication a encore moins d'appui que dans le passage analogue de la première Lettre aux Corinthiens (7, 25 seq.) (2). C'est encore là un de ces passages où des motifs ascétiques, tels qu'ils prévalaient alors, chez les Esséniens particulièrement (3), se font voir même dans Jésus, d'après la relation des synoptiques.

Les discours polémiques qui, après l'entrée de Jésus à Jérusalem, sont rapportés par Matthieu en concordance presque complète avec les deux autres synoptiques (21, 23—27; 22, 15—46) (4) sont des morceaux particulièrement authentiques, car ils sont tout à fait dans l'esprit et dans le ton de la dialectique des rabbins d'alors. Le troisième et le cinquième sont surtout remarquables parce qu'ils montrent Jésus en qualité d'interprète de l'Écriture. Dans le premier cas, Jésus, arguant de ce que Moïse appelle Dieu le *dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, et rappelant que Dieu est, non le *Dieu des morts*, θεὸς νεκρῶν, mais le Dieu des *vivants*, ζώντων, cherche à prouver contre les saducéens *que les morts ressuscitent*, ὅτι ἐγείρονται νεκροὶ (Matth., 22, 31—33 et passages parallèles). Paulus accorde que Jésus argumente ici

(1) Paulus, *ibid.*, S. 50; et *Exeg. Handb.*, 2, S. 599.

(2) Dans ce passage, le célibat est d'abord recommandé, *à cause de la nécessité présente*, διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην; mais l'apôtre n'en reste pas là, et il ajoute (v. 32 seq.): *Le célibataire songe aux affaires du Seigneur... l'homme marié songe aux affaires du monde*, ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου... ὁ δὲ γαμήσας τὰ τοῦ κόσμου, motif qui devrait être valable en faveur du célibat dans toutes les circonstances, et qui permet de pénétrer dans le fond ascétique des opinions de Paul. Comparez Mack, *Comm. über die Pastoralbriefe*, S. 309.

(3) Voyez Gfrœrer, *Philo*, 2, S. 310 f.

(4) Hase en donne une explication substantielle, L. J., § 129.

subtilement, tout en prétendant que les prémisses renferment réellement la conclusion. Mais l'expression אלהי־אברהם, *le dieu d'Abraham*, etc., expression devenue une formule, ne contient rien autre chose, si ce n'est que Jéhovah, ayant été le dieu protecteur de ces hommes, sera à jamais le protecteur de leurs descendants. Il n'est pas question ailleurs, dans le Pentateuque, d'un rapport individuel, persistant après la mort, entre Jéhovah et ces personnages; et cette expression ne pouvait recevoir une telle explication que par l'interprétation rabbinique, dans un temps où l'on voulait trouver, à tout prix, dans la loi, l'idée de l'immortalité, idée qui avait surgi dans l'intervalle, c'est-à-dire la trouver là où elle n'était pas. Le rapport de Dieu avec Abraham, Isaac et Jacob, se rencontre aussi ailleurs, venant à l'appui de l'immortalité, dans les argumentations rabbiniques, qui, sans doute, n'ont pas été toutes modelées sur l'argumentation de Jésus (1). Si l'on examine les commentaires les plus modernes, on ne voit nulle part un aveu sans détour sur le caractère de cette argumentation de Jésus. Olshausen s'émerveille sur la profonde vérité de cette argumentation, d'où il croit pouvoir tirer, en outre, par la voie la plus courte : 1° l'authenticité du Pentateuque, 2° sa divinité. Paulus voit, entre les lignes du texte, la force de la preuve; Fritzsche se tait. Pourquoi ces réticences? pourquoi laisser à l'auteur des *Fragments* de Wolfenbüttel le mérite d'avoir vu clair et parlé ouvertement en cette matière (2)? Quels vains spectres, quels êtres doubles fait-on d'un Moïse, d'un Jésus, si l'on suppose qu'ils ont parcouru la vie sans tenir, d'une manière vivante, aux opinions et aux faiblesses, comme aux joies et aux souffrances de leurs contemporains; si l'on suppose que, séparés de leur époque et de leur peuple, ne se

(1) Voyez *Gemara Hieros. Berac.* f. 5, 4, dans Lightfoot, p. 423, et *R. Manasse Ben Isr.*, dans Schœttgen, 1, p. 180.

(2) Voyez son quatrième Fragment, dans : Lessing's 4ter Beitræg, S. 434 ff.

mettant à leur niveau qu'extérieurement et par accommodement, ils ont vécu intérieurement et par le fait de leur nature même parmi les rangs les plus avancés de l'époque moderne et de ses connaissances? Certes, ces hommes ont un rôle plus digne, et même ils ne peuvent inspirer la sympathie et le respect, que si, luttant d'une manière véritablement humaine avec les bornes et les préjugés de leur temps, ils y ont succombé sur cent objets accessoires, excepté le seul point où chacun d'eux était destiné à faire faire un pas à l'histoire de l'humanité.

Une question de controverse sur le Messie est proposée par Jésus aux pharisiens : il s'agit de savoir jusqu'à quel point le Messie peut être à la fois le maître de David et son fils (v. 41—46). Paulus soutient que c'est là un modèle d'explication de l'Écriture conforme au texte (1). Une pareille assertion n'excite pas un préjugé favorable pour la conformité que ses propres explications ont avec le texte. Suivant lui, Jésus en demandant comment David, dans le 110e psaume, peut appeler son maître le Messie, qui, d'après l'opinion générale, était plutôt son fils, a voulu faire remarquer aux pharisiens que, justement dans ce psaume, ce n'est pas David qui parle, ce n'est pas du Messie qu'il est question, mais qu'un autre poëte parle de David comme de son maître, de sorte que ce psaume, dont l'allure est toute guerrière, n'est point messianique. Pourquoi, demande Paulus, Jésus n'aurait-il pas trouvé cette signification du psaume, puisque en soi elle est la véritable? Mais c'est d'abord la première erreur de tout ce genre d'exégèse, de penser que ce qui est vrai en soi, ou, à mieux dire, pour nous, a dû être vrai aussi jusque dans les plus petits détails pour Jésus lui-même et pour les apôtres. Comment peut-on, puisque les anciens interprètes juifs ont, pour la plupart entendu du Messie ce psaume (2), puisque les apôtres s'en

(1) L. J., 1, b, S. 115 f.

(2) Voyez Wetstein sur ce passage;

sont servis comme prédiction du Christ (Act. Ap. 2, 34 seq.; 1 Cor. 15, 25), puisque Jésus lui-même, ajoutant, d'après Matthieu et Marc, *en esprit*, ἐν πνεύματι, aux mots *David l'appelle maître*, Δαβὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον, donne évidemment son approbation à l'opinion qui suppose que David porte ici la parole et parle du Messie ; comment, disons-nous, peut-on trouver croyable que Jésus ait été d'une opinion opposée? Ainsi, d'une part, il est certain, ce que Olshausen développe fort bien, que Jésus a attaché un sens messianique au psaume ; d'autre part, il est également certain, en quoi Paulus a raison, que le psaume se rapporte originairement, non au Messie, mais à un souverain juif, David ou tout autre ; en conséquence, nous voyons ici, mis dans la bouche de Jésus, un modèle d'une explication de l'Écriture qui est conforme, non pas au texte, mais au temps, ce qui, d'après ce que nous avons remarqué plus haut, ne peut pas nous surprendre. La clef de l'énigme que Jésus propose ici aux pharisiens était pour lui, sans aucun doute, dans la doctrine de la nature supérieure du Messie, soit qu'il conçût que celui qui devait se nommer à cause de cela le maître de David, pouvait en même temps s'appeler son fils à cause de sa nature humaine, soit qu'il voulût mettre de côté comme erronée l'opinion qui faisait le Messie fils de David, et par conséquent l'idée politique qui s'attachait à cette opinion du Messie (1). Mais à l'égard des pharisiens, le résultat, et peut-être aussi le dessein de Jésus, ne fut que de leur montrer qu'il était en état de retourner contre eux les difficultés qu'ils lui avaient proposées, et de les embarrasser par des questions captieuses, et avec plus de succès qu'ils ne l'avaient fait contre lui : aussi les évangélistes placent-ils ce morceau à la fin des discussions rapportées

Hengstenberg, *Christol.*, 1, a, S. 140 f.; Paulus lui-même, *Exeg. Handb.*, 3, a, S. 283 f.

(1) Comparez De Wette, sur ce passage.

par eux; et Matthieu ajoute la formule : *A dater de ce jour, personne n'osa plus l'interroger*, οὐδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι, formule qui convient mieux ici qu'après la réponse aux saducéens, où Luc la met (20, 40), ou après la discussion sur le plus grand commandement, où Marc l'intercale (12, 34).

Immédiatement avant ce problème proposé par Jésus aux pharisiens, les deux premiers évangélistes racontent une discussion de Jésus avec un *homme de loi*, νομικὸς, ou un *scribe*, γραμματεὺς, sur le commandement principal (Matth., 22, 34 seq.; Marc, 12, 28 seq.). Matthieu rattache cette discussion à celle avec les saducéens, comme si les pharisiens avaient voulu, par leur question sur le commandement suprême, venger la défaite des saducéens. Or, on sait que ces deux sectes étaient loin d'être amies; et, d'après les Actes des Apôtres (23, 7), l'une était disposée à se mettre du côté de tout ennemi qui savait se présenter comme adversaire de l'autre. Il faudra donc admettre ici la remarque de Schneckenburger (1), qui dit qu'il n'est pas rare de voir Matthieu (3, 7; 16, 1) mettre les pharisiens et les saducéens à côté les uns des autres, non pas tels qu'ils furent réellement, c'est-à-dire séparés par leur hostilité, mais tels qu'ils se présentaient dans le souvenir de la tradition, où les choses opposées s'appellent l'une l'autre. Matthieu sait rattacher, d'une manière plus supportable, cette conversation à la précédente, bien que ce paraisse être l'erreur des synoptiques de croire que ces discussions, groupées ensemble dans la tradition à cause de leur analogie, se soient suivies réellement, et qu'un discours ait été l'occasion d'un autre discours. Dans la teneur de ces discussions polémiques, Luc n'a pas la question sur le commandement suprême, mais il a rapporté, antérieurement dans le récit des voyages (10, 25 seq.), une narration analogue. L'opinion ordinaire

(1) *Ueber den Ursprung u. s. f.*, S. 45, 47.

est que les deux premiers évangélistes relatent une seule et même aventure, et que le troisième en relate une différente (1). Il est vrai que le récit de Luc se distingue de celui des deux autres en plusieurs points, qui ne sont pas sans importance. La première différence est relative au temps, comme nous venons de le dire, et sans doute elle est aussi celle qui a le plus décidé les interprètes à séparer le récit de Luc de celui des deux autres. La seconde différence est dans la demande, qui porte, d'après Luc, sur une règle de conduite propre à faire gagner la *vie éternelle*, ζωὴ αἰώνιος, d'après les autres sur le commandement suprême. La troisième différence concerne le sujet qui prononce les commandements les plus importants : dans les deux premiers synoptiques, c'est Jésus; dans le troisième, c'est le docteur de la loi. Enfin la dernière différence est relative à la terminaison de l'aventure : l'*homme de loi*, νομικὸς, voulant étaler sa justice, fait, dans Luc, une seconde question à laquelle est rattachée la parabole du Samaritain miséricordieux, tandis que, dans les deux autres, il se dit satisfait et ne demande rien de plus. Cependant, d'un autre côté, des différences considérables se montrent, même entre le récit de Matthieu et celui de Marc. La plus importante est dans le caractère de celui qui pose la question : chez Matthieu, il la pose pour *tenter*, πειράζων ; chez Marc, avec de bonnes intentions, et parce qu'il savait que Jésus *avait bien répondu*, καλῶς ἀπεκρίθη, aux saducéens. Paulus, il est vrai, bien qu'ailleurs (Luc, 10, 25) il prenne *celui qui tente*, ἐκπειράζων, pour un faiseur d'épreuves mal intentionné, déclare qu'ici, dans Matthieu, le *tentateur*, πειράζων, ne peut être pris que dans un bon sens. Mais ce sens n'a aucun appui dans Matthieu, et n'en a que dans Marc et dans la supposition non justifiée que les deux rédacteurs n'ont pas pu être d'avis différent sur le caractère et l'intention du doc-

(1) C'est ce que disent Paulus et Olshausen sur ce passage.

teur qui interroge. Fritzsche a fait remarquer avec raison comment, ici, une conciliation de Matthieu avec Marc est impossible, soit à cause de la signification du mot *tentant*, πειράζων, soit à cause du contexte, qui ne permet pas qu'une série de questions malveillantes faites par les adversaires de Jésus soit interrompue par une question bienveillante sans que l'écrivain en donne avis. A cette différence capitale s'en joint une autre : tandis que, dans Matthieu, le docteur de l'Écriture se tait, probablement par confusion, après que Jésus lui a nommé les deux commandements, silence qui n'est pas un signe d'une position amicale vis-à-vis Jésus; dans Marc, au contraire, non seulement il approuve Jésus par ces mots : *Maître, tu as dit la vérité*, καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας, mais encore il développe le dire de Jésus; sur quoi, Jésus, remarquant *qu'il a répondu avec jugement*, ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, le désigne comme un homme qui n'est pas loin du royaume de Dieu. Il faut encore ajouter que, tandis que, dans Matthieu, Jésus ne parle que du commandement de l'amour, il remonte, dans Marc, jusqu'à la phrase : *Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un seul Seigneur*, ἄκουε, Ἰσραὴλ, Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι. Si donc, à cause des différences entre le récit de Luc et celui des deux autres, on croit devoir les distinguer, il faut aussi, en raison de différences qui ne sont pas moindres, séparer Marc de Matthieu, et admettre que trois événements différents forment le fond des trois récits. Mais supposer trois événements aussi semblables dans leur essence est tellement difficile, que l'on se trouve ramené de nouveau à des essais de réduction; et ce qui paraît se présenter d'abord, c'est l'identification des deux récits de Matthieu et de Marc. Cependant les points de contact ne manquent pas entre Matthieu et Luc, puisque, dans les deux, l'*homme de loi*, νομικὸς, joue le rôle de *tentateur*, πειράζων, et qu'il se retire mal disposé par les réponses de Jésus; ils ne man-

quent pas, non plus, entre Luc et Marc, puisque, chez tous deux, l'indication des commandements les plus importants est suivie d'une discussion explicative, et que, dans le dialogue de Jésus avec le docteur de l'Écriture, sont intercalées des formules d'approbation telles que : *Tu as bien répondu*, ὀρθῶς ἀπεκρίθης; *tu as dit la vérité*, καλῶς ἐπ' ἀληθείας εἶπας. Il est donc évident que réunir deux seulement de ces récits est une demi-mesure, et qu'il faut ou les séparer tous trois, ou, si cela n'est pas possible, les réunir tous trois. Nous voyons de nouveau avec quelle liberté la légende chrétienne primitive avait coutume de modifier un thème unique ; ce thème était ici, que Jésus avait signalé, comme les deux plus importants commandements de la loi mosaïque, l'amour de Dieu et celui du prochain (1).

Nous venons maintenant au grand discours contre les pharisiens, que Matthieu (ch. 23) place comme l'engagement principal après le prélude des discussions. Dans cet endroit aussi, Marc (12, 38 seq.) et Luc (20, 45 seq.) ont un discours de Jésus contre les *scribes*, γραμματεῖς, mais de quelques versets seulement. Il se peut bien, comme la critique la plus moderne en convient (2), que Jésus ait trouvé dans les circonstances d'alors un motif de se prononcer avec plus de développement contre ces hommes ; et, sans doute, de telles explications incisives ont précédé la catastrophe. Ainsi, on ne doit pas du moins mesurer le récit de Matthieu d'après ce que les deux autres synoptiques rapportent (3), d'autant plus que le discours que reproduit le premier évangéliste est en soi très bien lié. A la vérité, on trouve de nouveau dans Luc, dispersés en différents lieux et en différentes circonstances, plusieurs morceaux de ce qui est réuni dans Matthieu ; et il s'ensuivrait que cette fois

(1) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 186.

(2) Sieffert, *Ueber den Ursprung des ersten Ev.*, S. 117 f.

(3) Comp. De Wette, 1, 1, S. 189.

aussi Matthieu a confondu le fond primitif de doctrine avec des éléments analogues pris à d'autres temps (1). Mais cette conclusion ne serait autorisée qu'autant que la place qu'occupent ces fragments de discours dans Luc serait la véritable ; c'est ce qu'il faut examiner immédiatement. Outre les deux versets que Luc rapporte au même endroit que Matthieu, et qui appartiennent au discours contre les pharisiens, il a placé ce qu'il a de commun avec ce discours dans deux repas donnés par les pharisiens à Jésus, politesse dont il est le seul qui fasse mention (11, 37 seq.; 14, 1 seq.). Parmi les commentateurs actuels, il n'y a presque qu'une voix pour admirer avec combien de naturel et de fidélité Luc nous a conservé les occasions où ces discours furent primitivement prononcés (2). Le fait est que, dans le second des repas, il est assez naturel que Jésus, témoin des efforts que faisaient les invités pour avoir les premières places, en prenne occasion pour avertir de ne pas siéger au haut bout, quand ce ne serait que par des motifs de prudence ; ce qui se trouve chez Matthieu et chez Marc dans le discours contre les pharisiens, et même cela est répété chez Luc lui-même sans occasion particulière et plus brièvement dans le même discours. Il en est autrement des discours que Luc rapporte au premier repas des pharisiens. Ici, non seulement Jésus parle de prime abord de la *rapacité*, ἁρπαγὴ, de la *malice*, πονηρία, avec lesquelles les pharisiens remplissent leurs assiettes, et il leur inflige le titre d'*insensés*, ἄφρονες ; mais encore il éclate, sur eux et sur les docteurs de la loi, en *malédictions*, οὐαὶ, qui se succèdent, et il les menace d'un châtiment pour tout le sang qu'eux et leurs semblables ont jamais versé. Quoiqu'on ne doive pas attendre une urbanité attique d'un docteur juif, cependant de tels discours prononcés à table

(1) C'est ce que dit Schulz, *Ueber das Abendmahl*, S. 313 f.; Schneckenburger, *Ueber den Ursprung*, S. 35.

(2) Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 182, 196 f.; Olshausen, sur ce passage, et les auteurs cités dans la remarque précédente.

et contre des convives, durent, jugés même à la mesure orientale, paraître la plus grossière violation du droit de l'hospitalité. Schleiermacher a eu assez de finesse pour le sentir : aussi suppose-t-il que le repas se passa paisiblement ; et, d'après lui, ce ne fut que quand, le repas étant fini, Jésus fut de nouveau dehors, que l'hôte exprima son étonnement de voir Jésus et ses disciples omettre l'ablution, et que Jésus répondit avec tant de vivacité (1). Mais supposer que l'écrivain n'a pas eu l'intention de décrire le repas et ce qui s'y est passé, et qu'il n'en a fait mention qu'à cause de l'enchaînement, c'est une hypothèse violente ; et quand on lit : *il* (Jésus), *alla et se mit à table ; le pharisien, voyant qu'il ne s'était pas lavé d'abord, s'en étonna.... et le Seigneur lui dit*, εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν· ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν, ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη.... εἶπε δὲ ὁ Κύριος πρὸς αὐτὸν, il est absolument impossible d'intercaler entre ces propositions le temps du repas. Dans l'intention du narrateur, *il s'étonna*, ἐθαύμασεν, se rattache aussi immédiatement à *il se mit à table*, ἀνέπεσεν, que *il dit*, εἶπεν, à *il s'étonna*. Or, cela ne peut pas avoir été, si l'on ne veut pas que Jésus ait blessé de la manière la plus grossière toutes les convenances ; il faut donc cesser de vanter la place qu'occupe ce discours chez Luc, et il nous reste à chercher comment il a pu venir à lui donner une position aussi peu convenable. Nous nous en rendrons compte en examinant par comparaison comment les deux autres synoptiques rapportent le scandale que causa aux pharisiens l'omission de l'ablution de la part de Jésus et de son école ; à quoi ils rattachent d'autres discours que Luc, lesquels ont été examinés plus haut. Dans Matthieu (15, 1 seq.), les *scribes*, γραμματεῖς, et les *pharisiens*, Φαρισαῖοι, viennent de Jérusalem demander à Jésus pourquoi ses disciples n'observent pas la coutume de se laver avant de se mettre à table ; ce qu'ils ont

(1) L. c., S. 180 f.

appris, on peut le supposer, par ouï-dire. Dans Marc (7, 1 seq.), ils voient eux-mêmes (ἰδόντες) quelques uns des disciples de Jésus manger sans se laver les mains, et ils leur en font l'observation. Enfin, dans Luc, Jésus lui-même dîne, comme il a été dit, chez un pharisien, et cette occasion montre qu'il omet l'ablution. C'est évidemment une échelle : ouï-dire, voir, partager le repas. Reste seulement à demander dans quels sens la gradation s'est formée. Est-ce en descendant de Luc à Matthieu, ou en montant de Matthieu à Luc? Au point de vue de la plus récente critique touchant le premier évangile, on ne manquera pas de soutenir la première hypothèse, à savoir, que le renseignement sur la scène primitive qui était le repas, s'est perdu dans la tradition, et par conséquent ne se trouve pas dans Matthieu. Mais, outre qu'il n'est pas croyable que les discours en question aient été tenus à table, ce n'est nullement la façon de la légende de laisser perdre une particularité aussi dramatique qu'un repas, quand une fois elle en a la possession; loin de là, elle inventera un trait pareil s'il lui fait défaut. De même que la tendance générale de la légende est de transformer les abstractions en réalités, de même elle transforme le médiat en immédiat, les ouï-dire en vues, le spectateur en acteur; et, comme le scandale que les pharisiens prenaient de Jésus se rapportait, entre autres, à des usages de table, rien n'était plus naturel à la légende que de représenter le lieu et l'occasion où ce scandale s'était manifesté, et, à cet effet, de supposer des invitations adressées par les pharisiens à Jésus, invitations dont il est singulier que Luc parle seul, et que les deux autres synoptiques ne disent absolument rien. Cela rend suspect aussi l'autre repas pharisien; et nous trouvons ici de nouveau Luc se complaisant à créer où à recueillir des cadres qui lui paraissent convenir aux discours de Jésus venus par la tradition; procédé bien plus éloigné de la vérité historique

que celui de Matthieu, qui, sans rien ajouter de son cru, tend à rapprocher des discours prononcés en différents temps. L'échelle dont il s'agit ici doit, en raison du rapport que les synoptiques ont ordinairement entre eux, être conçue de la manière suivante : Marc, qui, évidemment, a eu, dans ce récit, Matthieu sous les yeux, y a introduit l'expression dramatique *ayant vu*, ἰδόντες; tandis que Luc, indépendant de l'un et de l'autre, a ajouté un *repas*, δεῖπνον, soit qu'il l'ait reçu d'une tradition plus développée, soit que son imagination plus active l'ait inventé. Outre cette place non historique, les propositions mêmes paraissent être défigurées en partie dans Luc (11, 39—41, 49); et la phrase intercurrente de l'*homme de loi*, νομικός: *Maître, en disant cela tu nous offenses aussi*, διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις (11, 45), ressemble trop à une transition faite exprès pour passer des discours contre les pharisiens aux discours contre les docteurs de l'Écriture (1).

Le verset 35 de ce discours a été en particulier l'objet de longues discussions. Jésus y adresse à ses contemporains la menace que tout le sang innocent versé depuis Abel jusqu'à Zacharie, fils de Barachia, tué dans le sanctuaire, retombera sur leurs têtes. Le Zacharie duquel une fin pareille est racontée (2 Paralip., 24, 20 seq.) était fils, non de Barachia, mais de Joaïada; le Zacharie qui eut une mort semblable dans la guerre des Juifs contre les Romains était fils de Baruch (2); on a trouvé singulier que, si ce verset se rapportait au Zacharie, fils de Joaïada, Jésus eût signalé comme le dernier un meurtre commis 850 ans av. J.-C. En raison de ces trois circonstances, on a cru voir, dans le verset 35, d'abord une prophétie, puis une confusion du meurtre de l'ancien Zacharie avec le Zacharie plus récent, et l'on s'est servi de ce dernier argument pour démontrer,

(1) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 1, S. 189, 1, 2, S. 67, 76.

(2) Joseph., *B. j.*, 4, 5, 4.

concurremment avec d'autres raisonnements, la rédaction postérieure du premier évangile (1). Cependant il se peut aussi bien que le Zacharie, fils de Joaïada, égorgé d'après les Paralipomènes, ait été confondu avec le prophète de même nom, qui était un fils de Barachia (2) (Zach., 1, 1. LXX ; Baruch, dans Josèphe, n'est pas même le même nom que Barachia) ; méprise d'autant plus admissible, qu'un exemple s'en trouve dans un Targum, qui dit que le Zacharie égorgé était fils d'Addo, par une confusion évidente avec le Zacharie, prophète, qui était un petit-fils d'Addo (3). Le meurtre d'un prophète, rapporté par Jérémie (26, 23), est sans doute postérieur au meurtre de Zacharie ; mais, dans l'ordre des livres canoniques, Jérémie vient bien avant les Paralipomènes. Or opposer au premier meurtre raconté dans le premier livre canonique un meurtre raconté dans le dernier livre du canon était tout à fait une manière de parler juive (4).

Parmi les discours de Jésus que rapporte Matthieu, nous avons examiné et comparé avec les passages parallèles tous ceux qui, ou bien ne s'étaient pas présentés à nous précédemment, ou ne se présenteront pas plus loin, soit quand nous considérerons les événements particuliers du rôle public de Jésus, soit quand nous traiterons de la passion. Il semble donc que, pour être complets, nous devrions considérer aussi en elles-mêmes les compositions où les deux autres synoptiques donnent les discours de Jésus, et partir de ce point pour les comparer avec les passages parallèles de Matthieu. Mais nous avons déjà jeté un regard de comparaison sur les discours les plus remarquables dans Luc et

(1) Eichorn, *Einleitung in das N. T.*, 1, S. 510 ff.; Hug, *Einl in das N. T.*, 2, S. 10 ff.; Credner, *Einl.*, 1, S. 207.

(2) Voyez Theile, sur Zacharie, fils de Barachia, dans *Winer's und Engelhardt's neues krit. Journal*, 2, S. 401 ff.; De Wette, sur ce passage.

(3) *Targum Thren.*, 2, 20, dans Wetstein, p. 491.

(4) Comparez De Wette sur ce passage.

dans Marc; nous avons passé en revue les paraboles qui sont particulières à ces deux évangélistes. Quant aux autres discours qu'ils ont de plus, ou nous les trouverons plus tard, ou les discussions dans lesquelles nous sommes entrés jusqu'à présent suffisent pour les faire apprécier; en conséquence, nous nous en tenons là.

SEPTIÈME CHAPITRE.

DISCOURS DE JÉSUS DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE.

---

§ LXXIX.

Conversation de Jésus avec Nicodème.

Le premier grand morceau que l'évangile de Jean nous rapporte est la conversation de Jésus avec Nicomède (3, 1—21). Plus haut (2, 23—25), l'évangéliste avait raconté comment, pendant la première fête de Pâques visitée par Jésus depuis le commencement de sa vie publique, les *signes*, σημεῖα, qu'il avait opérés avaient déterminé beaucoup de personnes à croire en lui; mais qu'il ne s'était pas confié à elles, parce qu'il les pénétrait, c'est-à-dire, sans doute, qu'il connaissait l'incertitude et l'impureté de leur croyance. En exemple non seulement des adhérents que Jésus gagna dès lors, mais encore de la prudence avec laquelle il procédait à les examiner et à les recevoir, le quatrième évangéliste expose en détail comment Nicodème, *chef* juif, ἄρχων, appartenant à la secte pharisienne, s'adressa à lui et comment Jésus le traita.

L'évangile de Jean est le seul qui parle de ce Nicodème, qui figure aussi (7, 50 seq.) comme défenseur de Jésus, en tant, du moins, qu'il ne veut pas qu'on le condamne sans l'entendre, et qui partage (19, 39) avec Joseph d'Arimathie le soin d'ensevelir Jésus. La critique moderne a trouvé singulier que Matthieu, avec les autres synoptiques, ne prononçât pas même une fois le nom de ce partisan remarquable de Jésus, silence qui fait que tout ce qui nous en est connu doit être puisé au quatrième évangile. Cependant, la situa-

tion particulière que Nicodème eut auprès de Jésus, et la part qu'il prit à son ensevelissement, n'auraient pas dû être plus ignorées de Matthieu que de Jean. On a donc fait immédiatement entrer ce raisonnement dans la catégorie des arguments qui doivent prouver que le premier évangile est l'œuvre, non de l'apôtre Matthieu, mais d'une tradition notablement postérieure (1). Le fait est qu'on doit être étonné que même le fond commun de la légende chrétienne primitive, où les synoptiques puisèrent, n'ait conservé aucun souvenir de ce Nicodème. Elle a consigné dans ses livres, avec une piété touchante, les noms de tous les autres qui aidèrent à rendre les derniers honneurs au maître mis à mort, les noms d'un Joseph d'Arimathie et des deux Marie (Matth., 27, 57—61, et passages parallèles); comment a-t-il pu arriver qu'aucun des monuments conservés jusqu'à nous n'ait gardé le souvenir de ce Nicodème, qui, étant allé le visiter de nuit, et ayant élevé la voix en sa défense, s'était distingué d'une manière si spéciale entre ceux qui prirent part à son ensevelissement? Admettra-t-on que le nom de l'homme qui s'était autant signalé dans la réalité ait néanmoins, sans laisser de traces, disparu de la tradition évangélique ordinaire? Cela est tellement difficile à comprendre, que l'on pourrait en prendre occasion d'essayer si le contraire ne serait pas plus explicable, et si, même sans l'existence de pareils rapports entre Jésus et Nicodème, la légende ne s'en serait pas formée néanmoins et n'aurait pas été recueillie par le rédacteur du quatrième évangile. Cependant, la disparition du nom de Nicodème hors de la tradition synoptique, quelque singulière qu'elle paraisse, n'étant pas impossible, il n'y a aucune conclusion à tirer de la présence de ce nom contre l'authenticité et la créance du quatrième évangile.

Quant au dialogue qui suit, nous ne voulons pas nous at-

(1) Schulz, *Ueber das Abendmahl*, S. 321.

tacher à faire valoir la difficulté que suscite la connaissance si exacte, chez l'évangéliste, d'un entretien nocturne, par conséquent secret et peut-être sans témoins ; nous ne voulons pas non plus, avec l'auteur des *Probabilia*, trouver embarrassant le commencement du discours de Nicodème, et contester qu'il y ait connexion entre ce discours et la réponse de Jésus (1). La *naissance nouvelle*, γεννηθῆναι ἄνωθεν, que Jésus exige comme condition de l'entrée dans le royaume céleste, n'est pas essentiellement différente de la phrase des synoptiques : *Repentez-vous, car le royaume des cieux s'est approché*, μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. L'image de la nouvelle naissance, de la nouvelle création était très familière aux Juifs, surtout pour exprimer la transformation d'un homme qui quittait le culte des idoles pour le culte de Jéhovah. On avait coutume de dire d'Abraham que, dans son passage, admis par les Juifs, du service des idoles à l'adoration du vrai Dieu, il était devenu une nouvelle créature (בריה חדשה) (2); et, de la même façon, le prosélyte était comparé à un enfant nouveau-né, parce qu'il quittait toutes les conditions de son existence précédente (3). Cette manière de parler était usuelle dès lors parmi les Juifs; c'est ce que prouve l'assurance avec laquelle Paul (2 Cor., 5, 17; Gal., 6, 15) applique, comme ne demandant aucune explication, la locution : *création nouvelle*, καινὴ κτίσις, à ceux qui sont véritablement passés au Christ. Si donc Jésus exigeait même des Juifs, pour condition de leur admission dans le royaume messianique, la *naissance nouvelle*, γεννηθῆναι ἄνωθεν, dont ils faisaient un attribut des païens convertis au culte de Jéhovah, Nicodème pouvait s'étonner de cette

(1) S. 44. Comparez au contraire De Wette, sur ce passage; Neander, L. J. Chr., S. 399.

(2) *Bereschith R.*, sect. 39, f. 38, 2. *Bammidbar R.*, sect. 11 f. 211, 2. *Tanchuma* f. 5, 2, dans Schœttgen, 1, p. 704. On trouve sur Moïse quelque chose de semblable, pris à Schemoth R., *ibid.*

(3) *Jevamoth* f. 62, 1. 92, 1, dans Lightfoot, p. 984.

exigence; car l'Israélite, en tant qu'Israélite, croyait avoir sur ce royaume un droit sans condition : aussi a-t-on voulu trouver réellement ce sens dans la question de Nicodème, v. 4 (1). Mais il ne demande pas : *Comment dis-tu qu'un Juif* ou *qu'un fils d'Abraham est astreint à une naissance nouvelle?* ce qui le surprend, c'est que Jésus paraisse supposer qu'un homme, et un *homme âgé*, γέρων ὤν, puisse *rentrer dans le ventre de sa mère et être engendré* de nouveau, εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι. Ainsi il est étonné, non qu'on attribue à un Juif la renaissance spirituelle, mais qu'on attribue à un homme une renaissance corporelle. Or, comment un Oriental, qui devait être habitué à la langue figurée en général, comment un Juif à qui l'image de la naissance nouvelle en particulier devait être familière, comment un *maître d'Israël*, διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, chez qui on ne peut pas attribuer, comme chez les Apôtres (par exemple dans Matthieu, 15, 15 seq.; 16, 7), la méprise sur le langage métaphorique au défaut de culture; comment, disons-nous, Nicodème a-t-il pu entendre au propre l'expression de la naissance nouvelle? C'est de quoi les interprètes des camps les plus opposés se sont toujours beaucoup étonnés, comme au reste Jésus lui-même, v. 10. Aussi les uns supposent que le pharisien avait très bien compris Jésus, mais qu'il avait voulu seulement, par sa question, s'assurer si Jésus savait aussi transformer en idées claires une proposition figurée (2); mais le fait est que Jésus le traita, non comme un homme qui *feignait*, mais comme un homme qui *ignorait véritablement*, οὐ γινώσκοντα (v. 10). Les autres tournent la question ainsi qu'il suit : Tu ne peux pas entendre au sens matériel ce que tu dis, parce que cela serait impossible; comment donc

(1) Par exemple Knapp, *Scripta var. arg.*, 1, p. 183 seq.; de même Neander, L. J. Chr., S. 399 f.

(2) Paulus, *Comm.* 4, S. 183. L. J., 1, a, S. 176.

faut-il l'entendre (1)? Loin de signifier cela, la question signifie, au contraire : Je ne puis comprendre ce que tu dis que d'une renaissance corporelle; or comment une telle renaissance est-elle possible? Ainsi subsiste la surprise qu'excite une pareille ignorance du docteur juif, surprise qui doit encore s'accroître quand on voit, même après l'explication développée de Jésus (v. 5-8), qui dit que la nouvelle naissance exigée par lui est une *naissance spirituelle*, γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος, Nicodème en rester au même point, et, l'esprit aussi fermé que jamais, demander (v. 9), comme s'il n'avait pas écouté l'explication de Jésus : *Comment cela peut-il se faire*, πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι? Cette dernière difficulté accable tellement Lücke, que, contre son tact exégétique ordinaire, il fait ce que d'autres interprètes avaient déjà fait pour le commencement du dialogue, c'est-à-dire que, suivant lui, c'est la nécessité, soutenue par Jésus, de la renaissance, même pour les Israélites, qui continue à empêcher Nicodème de comprendre. Mais, si cela était, la question de Nicodème devrait être relative à la nécessité, non à la possibilité; et au lieu de demander : *Comment cela peut-il se faire?* il devrait demander : *Comment cela doit-il se faire?* Si donc la méprise incompréhensible d'un docteur juif subsiste, notre étonnement se changera en un soupçon très précis, du moment que nous verrons dans le narrateur un intérêt à se figurer et à décrire l'homme qui s'entretenait ici avec Jésus comme plus simple qu'il n'était réellement. Rappelons-nous d'abord l'intérêt général que toute narration attache aux contrastes, ce qui décide facilement le narrateur quand, dans un dialogue qu'il doit rapporter, l'un enseigne et l'autre est enseigné, à faire dans ce dialogue une opposition entre la sagesse de l'un et la simplicité de l'autre. En outre, nous devons songer quelle satisfaction c'était pour un cœur chrétien de cette époque de placer

(1) Lücke et Tholuck, sur ce passage.

un *maître d'Israël*, διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ, dans la position d'un homme inintelligent à côté du docteur des chrétiens. Enfin, c'est, comme nous le verrons bientôt plus en détail, la manière constante du quatrième évangile de former, dans les conversations de Jésus, le nœud et le progrès de la discussion, en faisant entendre charnellement par les interlocuteurs les discours figurés que Jésus entendait spirituellement (1).

En répondant à la seconde question de Nicodème, Jésus parle presque complétement le langage du Prologue de Jean (v. 11-13) (2). Il en résulte la question de savoir si l'évangéliste a emprunté à Jésus cette manière de parler ou s'il lui a prêté la sienne. Des recherches précédentes (3) ont montré qu'il fallait se décider pour le second membre de cette alternative. Mais cela ne concerne immédiatement que la forme; quant au fond, l'analogie avec des idées de Philon ne suffit pas pour permettre de conclure (4) que l'auteur ait mis dans la bouche de Jésus sa doctrine alexandrine sur le Verbe; car, d'un côté, les expressions : *ce que nous savons*, *nous le disons*, etc., ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν κτλ., et *personne n'est monté au ciel*, etc., οὐδεὶς ἀναβέβηκεν κτλ., trouvent une analogie dans l'expression de Matthieu : *Personne ne connaît le père*, etc., οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα κτλ. (11, 27); et, d'un autre côté, l'apôtre Paul lui-même, ainsi qu'on l'a vu plus haut, a des notions sur la préexistence céleste du Messie, qui est ici supposée.

Jésus passe (v. 14 et 15) des *choses* plus faciles *de la*

(1) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 3, S. 42.

(2) 3, 11 : Nous rendons témoignage de ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage. 13 : Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, savoir : le fils de l'homme qui est dans le ciel. 3, 11 : ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν· καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. 13 : καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

1, 18 : Personne ne vit jamais Dieu; le fils unique, qui est dans le sein du père, l'a fait connaître.

11 : ... et les siens ne l'ont pas reçu. 1, 18 : Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

11 : ... καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

(3) Plus haut, § XLV.

(4) Comme le fait l'auteur des *Probabilia*, S. 46.

terre, ἐπιγείοις, c'est-à-dire les communications sur la renaissance, aux choses plus difficiles *du ciel*, ἐπουρανίοις, c'est-à-dire la notion de la destination du Messie à une mort expiatoire. Le fils de l'homme, dit-il, doit *être élevé*, ὑψωθῆναι, ce qui, dans le langage de Jean, signifie la mort sur la croix, avec une allusion à l'élévation en signe de glorification (1). Cette élévation est comparée à celle du serpent d'airain (4 Mos., 21, 8. 9), et elle doit produire le même résultat salutaire. Ici plusieurs questions se pressent : est-il croyable que Jésus dès lors, au commencement de sa vie publique, ait prévu, non seulement sa mort violente, mais encore la forme particulière de cette mort sur la croix, et que, longtemps avant d'instruire ses disciples de ce point, il en ait fait une communication particulière à un pharisien ? Peut-on trouver conforme à la sagesse qui présidait à l'enseignement de Jésus, qu'il ait justement choisi Nicodème pour cette ouverture? Lücke lui-même se demande, sous forme d'objection, pourquoi, Nicodème n'entendant pas ce qui était plus facile, Jésus l'a tourmenté avec ce qui était plus difficile et précisément avec le mystère de la mort du Messie, qui était encore si éloignée. Il répond qu'il a été parfaitement conforme à la sagesse de Jésus de promulguer, aussitôt que possible, la souffrance que Dieu lui imposait, parce que rien n'était plus propre à renverser de fausses espérances sensuelles. Mais plus ses contemporains, à cause de leurs espérances sensuelles, étaient éloignés de penser à la mort du Messie, plus Jésus, s'il voulait propager cette pensée, devait l'exprimer avec clarté et précision, et non la renfermer dans une métaphore énigmatique, sans être même sûr que Nicodème la comprendrait (2). Nicodème, répond Lücke, était un esprit ouvert à l'instruction, duquel on pouvait bien attendre quelque chose ; mais, justement dans cette conversation, ne comprenant pas les *choses*

(1) Comparez Lücke, 1, S. 470.

(2) Voyez De Wette, sur ce passage.

de la terre, il s'était montré encore moins propre à comprendre les *choses du ciel*, et Jésus même désespéra (v. 12) de les lui faire comprendre. En ajoutant, remarque enfin Lücke, à des doctrines faciles qui n'avaient pas été comprises, des doctrines plus difficiles et moins intelligibles, Jésus voulut aiguillonner les esprits, afin d'éveiller leur attention et de les porter davantage à méditer. Mais ce n'est pas aiguillonner, c'est jeter dans la confusion, que de présenter à un individu qui ne peut arriver à comprendre la métaphore connue de la renaissance, la comparaison inouïe du Messie avec le serpent d'airain, que d'en tirer l'induction de sa mort, et de réunir immédiatement cette idée avec les idées juives (1). Les exemples d'un tel procédé, suivi par Jésus, que Lücke rapporte, sont tous pris au quatrième évangile lui-même, et l'on fait un cercle vicieux quand on les invoque pour prouver qu'en cet endroit le quatrième évangile reproduit exactement le mode d'instruire de Jésus. Jésus procède tout autrement dans les trois premiers évangiles : quand il est dit, dans ces évangiles, que les disciples ne comprennent pas, Jésus, à moins qu'il ne s'interrompe complétement ou que les rédacteurs n'accumulent des discours figurés par un rapprochement évidemment non historique, s'arrête avec une constance véritablement pédagogique sur le point difficile, jusqu'à ce qu'il l'ait éclairci, et ce n'est qu'alors qu'il arrive, et toujours pas à pas, à des instructions ultérieures (par exemple, Matth., 13, 10 seq., 36 seq.; 15, 16; 16, 8 seq.) (2). C'est là la méthode d'un sage maître; au con-

(1) Comparez Bretschneider, l. c.

(2) De Wette cite comme exemples d'une semblable manière d'instruire de Jésus dans les évangiles synoptiques : Matthieu, 19, 21; 20, 22 seq. Mais ces deux cas sont de tout autre nature que ceux qui, dans Jean, font difficulté ; chez les synoptiques, il ne s'agit pas d'un défaut d'intelligence en présence duquel Jésus, ce qui nous paraîtrait très singulier, au lieu de se mettre à la portée d'un faible entendement, s'élèverait à une hauteur où il serait encore moins possible de le suivre. Il s'agit, au contraire, d'une trop haute estime que d'un côté le jeune homme riche, de l'autre les fils de Zébédée, font de leur importance pour la cause de Jésus, sentiment que Jésus rabat aussitôt, avec une pleine raison, par le brusque contraste d'exigences plus élevées. La manière de procéder de Jésus, dans la

traire, la manière qui saute d'un objet à un autre, qui surcharge l'esprit et le tend outre mesure, manière suivant laquelle le quatrième évangéliste le fait parler, ne peut s'expliquer que par l'intérêt d'un écrivain qui croit produire le plus d'impression si, exagérant l'opposition qui se trouve d'abord entre la sagesse du maître et l'inintelligence de l'élève, il dépeint le second répondant par des questions inintelligentes à ce qu'il y a de plus facile, et le premier partant de là pour accumuler ce qu'il y a de plus difficile et pour lui faire perdre ainsi toute faculté de penser.

A partir du verset 16, ceux mêmes des commentateurs qui d'ordinaire ont des prétentions dans ces matières, perdent maintenant la croyance que ce qui suit ait pu être dit par Jésus, comme le rapporte l'évangéliste; c'est ce que, non seulement Paulus, mais encore Olshausen explique en relatant avec soin les motifs. En effet, dès lors tout rapport particulier entre le discours et Nicodème disparaît, et là commence une exposition générale de la destination du fils de l'homme à faire le bonheur du monde, et des effets de l'incrédulité, qui anéantit les fruits de cette bénédiction; pensées exprimées en partie sous une forme qui, d'un côté, semble une réminiscence du Prologue de l'évangéliste, et, d'autre côté, a des analogies frappantes avec des passages de la première Lettre de Jean (1). Particulièrement l'ex-

conversation avec Nicodème, ne pourrait se comparer avec les exemples pris chez les synoptiques que dans le cas où Nicodème aurait trop estimé sa pénétration, comme le jeune homme riche et les deux fils de Zébédée avaient trop estimé leurs services, et où Jésus l'aurait convaincu de son ignorance en prenant un soudain essor vers des régions supérieures.

(1) 3, 19 : Et cette condamnation, c'est que la lumière est venue dans le monde, et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière.

3, 16 : Car Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il vive éternellement.

3, 19 : Αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ

1, 9 : Celui-là était la vraie lumière qui est venue dans le monde pour éclairer tous les hommes. 5 : Or, la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue.

1. Joh. 4, 9 : Ce qui manifeste l'amour de Dieu pour nous, c'est qu'il a envoyé son fils dans le monde, afin que nous vivions par lui.

1, 9 : ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, τὸ

pression *le fils unique*, ὁ μονογενὴς υἱός, qui, à diverses reprises, est prêtée à Jésus (v. 16 et 18) en désignation de sa propre personne, ne lui est prêtée nulle part ailleurs, même dans le quatrième évangile ; mais elle n'en est que d'autant plus positivement une expression favorite de l'évangéliste (1, 14, 18) et de l'auteur des Lettres (1 Joh., 4, 9). En outre, dans le reste, bien des choses sont représentées comme passées, qui, au temps du dialogue, étaient encore à venir. Quand même le verbe *il donna*, ἔδωκεν (v. 16) signifierait, non la destination à la mort, mais la mission dans le monde, l'expression : *les hommes ont aimé les ténèbres*, ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος, et l'expression : *leurs œuvres étaient mauvaises*, ἦν πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα (v. 19), sont, comme Lücke aussi le remarque, telles qu'on ne pouvait les employer qu'autant que le triomphe des ténèbres s'était réalisé par le rejet et l'exécution de Jésus ; par conséquent elles appartiennent au point de vue de l'évangéliste, qui écrivait postérieurement, non à celui de Jésus, placé sur le seuil de sa vie publique. En outre, tout ce prétendu discours de Jésus avec la troisième personne, continuellement employée pour le désigner, avec les termes dogmatiques de *fils unique*, μονογενὴς, de *lumière*, φῶς, etc., sous lesquels Jésus y est considéré, avec l'aperçu général de la crise produite par l'arrivée de Jésus et du résultat de la crise; tout ce discours, disons-nous, est trop détaillé, il est trop objectif, c'est-à-dire porte trop peu l'empreinte de Jésus, pour que nous puissions croire y entendre ses propres paroles. Jésus n'a pu ainsi s'exprimer; il n'y a qu'un tiers qui ait pu s'exprimer de la sorte sur Jésus. Nous avons

φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος, ἢ τὸ φῶς.

3, 16 : οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

φωτίζον πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 5 : καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

1. Joh. 4, 9 : ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέστειλεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

donc ici un second exemple de ce que nous avons déjà remarqué au sujet d'un discours attribué à Jean-Baptiste : Jésus ne porte la parole que jusqu'au verset 16, et il faut admettre que, à partir de là, l'évangéliste intercale ses propres réflexions dogmatiques (1). Mais ici, pas plus que dans le passage relatif à Jean-Baptiste, il ne se trouve, dans le texte, aucune indication de ce changement ; loin de là, la particule *car*, γὰρ (v. 16), qui sert de liaison, paraît désigner une continuation du même discours ; or, un écrivain, et en particulier l'auteur du quatrième évangile (comparez 7, 39 ; 11, 51 seq. ; 12, 16, 33, 37 seq.), n'intercale pas ainsi ses propres observations ; ce serait vouloir causer, à dessein, des malentendus. Si donc il demeure simultanément certain que l'évangéliste attribue, à partir du verset 16, les paroles à Jésus, et que cependant Jésus ne peut pas avoir ainsi parlé, nous serons obligé d'avouer avec De Wette que l'évangéliste, après avoir déjà prêté parfois ses propres expressions à Jésus, prend encore plus de libertés de ce genre à partir du verset 16 (2).

Ainsi, dès cette première épreuve, le quatrième évangile, si nous le comparons avec ce que nous avons déjà vu sur le chapitre 3, v. 22 seq., et le chapitre 4, v. 1 seq., nous a présenté toutes les particularités principales de sa manière de

(1) C'est ce que disent Paulus et Olshausen sur ce passage.

(2) *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 48. Tholuck (*Glaubwürdigkeit*, S. 335) signale, comme exemples d'une semblable fusion insensible d'un discours étranger cité, avec le discours propre de l'écrivain, Gal. 2, 14 seq., Eusèbe, H. E. 3, 1. 39, et Jérôme, *Comm. in Jes.*, 53. Mais une lettre, un commentaire, un livre historique où la critique et le raisonnement interviennent, sont quelque chose de différent d'un récit historique tel que les évangiles. Dans les ouvrages de la première espèce, le lecteur s'attend à entendre raisonner l'auteur, et, par conséquent, une fois qu'un discours étranger est intercalé, il doit être préparé, à la moindre suspension, à voir l'auteur lui-même reprendre la parole. Il en est tout autrement d'un écrit comme le quatrième évangile. Le Prologue seul est de raisonnement : aussi y est-il tout à fait naturel que, après la brève citation d'un discours étranger, v. 15, l'auteur reprenne la parole sans plus de détails, v. 16. Mais, une fois qu'il est lancé dans la narration, dont le but est de reproduire ce qui a été dit et ce qui a été fait, on doit nécessairement considérer tout discours qui se rattache au discours d'un autre sans distinction manifeste (par exemple 12, 37), comme la continuation même de ce discours étranger.

rapporter les discours de Jésus. Il aime à les faire commencer en forme de dialogue, et le mobile de ce dialogue est le contraste tranché entre le sens spirituel des discours de Jésus et le sens charnel qu'y trouvent les interlocuteurs ; mais, la plupart du temps, le dialogue se change en un discours suivi, dans lequel l'écrivain confond la personne de Jésus avec la sienne, et où il lui arrive non rarement de faire tenir à Jésus sur lui-même un langage qui n'a pu être tenu que par Jean sur Jésus. Nous n'avons donc pas à demander à Jean, au sujet de la reproduction des discours de Jésus, le même caractère objectif, c'est-à-dire la même absence d'intervention personnelle, qu'aux synoptiques, qui ne pèchent parfois contre l'histoire qu'en plaçant faussement et en réunissant mal à propos des fragments isolés de harangue (1).

§ LXXX.

Les discours de Jésus dans l'évangile de Jean, 5–12.

Dans le cinquième chapitre de l'évangile de Jean, un discours assez long (v. 19—47) se rattache à une guérison opérée par Jésus un jour de sabbat. Tout d'abord, la manière dont Jésus (v. 17) se défend d'avoir fait quelque chose un jour de sabbat est digne de remarque, parce qu'elle diffère de la manière de se défendre qui lui est attribuée dans les trois premiers évangiles. Ces derniers rapportent trois arguments : celui de David, qui mangea les pains de proposition, à quoi se rattache ce qui est dit aussi dans Jean (7, 23) du travail des prêtres dans le Temple les jours de sabbat (Matth., 12, 3 et parallèles); puis vient l'argument de l'animal domestique qui tombe dans le puits (Matth., 12, 11 et parallèles), ou qui est mené à l'abreuvoir (Luc, 13, 15); ce sont tous arguments de pratique populaire. Au contraire, suivant le quatrième évangile, Jésus tire des argu-

(1) De Wette, l. c., S. 8 f.

ments de l'activité de Dieu jamais interrompue; et l'évangéliste, en lui faisant dire : *le Père agit continuellement*, ὁ πατήρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται, rappelle ce principe métaphysique des Alexandrins : *Dieu ne cesse jamais d'agir*, ποιῶν ὁ Θεὸς οὐδέποτε παύεται (1). Cependant on ne pourrait pas soutenir que de pareilles pensées n'eussent pas été aussi voisines du sentiment religieux de Jésus que de celui de l'évangéliste. Tandis que, dans les synoptiques, les guérisons opérées le jour du sabbat servent ordinairement, pour l'instruction du peuple, d'occasion à des explications plus étendues sur la nature et la destination de ce jour, le discours, chez Jean, se tourne, dans ces cas, vers ce qui constitue le thème essentiel de son évangile, c'est-à-dire la personne du Christ et son rapport avec le père; tournure dont la répétition fréquente a fait que les adversaires du quatrième évangile l'ont accusé, non sans apparence, d'une tendance uniquement théorique et toute dirigée vers la glorification de Jésus; mais cette tendance peut aussi bien être le produit de l'omission de la plupart des discours pratiques que de l'amplification et de l'invention de discours théoriques.

Il ne se trouve, dans la teneur du reste du discours, rien qui fasse difficulté, rien que Jésus n'eût pu dire lui-même, puisque l'évangéliste rapporte, dans le meilleur enchaînement, des choses, telles que la résurrection des morts et le jugement, que, d'une part, les Juifs attendaient du Messie, et que, d'autre part, d'après les synoptiques aussi, Jésus s'est attribuées. Mais la difficulté n'en est que plus grande au sujet de la forme et de l'expression que Jésus est supposé avoir données à tout cela; en effet, ce discours, surtout dans sa seconde moitié (à partir du verset 31), est tout rempli des analogies les plus exactes, soit avec la première Lettre de Jean, soit avec les passages de l'évangile dans lesquels

(1) Philon, *Opp.* ed. Mang., 1, 44, dans Gfrœrer, 1, S. 122.

l'auteur ou Jean-Baptiste porte la parole (1). Pour expliquer la première analogie, il faudrait admettre que l'évangéliste a complétement modelé sa manière de s'exprimer sur celle de Jésus ; sans doute, cela est possible, et l'on ne peut le nier ; mais une pareille imitation ne s'observe d'ordinaire que chez les esprits qui n'ont rien en propre, et certainement le quatrième évangéliste n'est pas un esprit de cette espèce. De plus, comme, chez les autres évangélistes, Jésus

(1) Joh. 5, 20 : Car le père aime le fils et lui montre tout ce qu'il fait. Ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν, καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.

24 : Quiconque écoute ma parole... est déjà passé de la mort à la vie. Ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων... μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

32 : Je sais que le témoignage qu'il me rend est véritable. Καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.

34 : Ce n'est pas que pour moi j'aie besoin du témoignage des hommes. 36 : J'ai un témoignage plus grand que celui de Jean. 37 : Et le père qui m'a envoyé a lui-même rendu témoignage de moi. 34 : Ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω. 36 : Ἐγὼ δὲ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου. 37 : Καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.

37 : Vous n'avez jamais entendu sa voix ni vu sa face. Οὔτε τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε τὸ εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.

38 : Et même vous n'avez fait aucune attention à sa parole. Καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

40 : Cependant vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. Καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε.

42 : Il n'y a en vous aucun amour pour Dieu. Ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

44 : Comment pourriez-vous croire, vous qui n'aimez qu'à recevoir de la gloire les uns des autres, et qui ne faites nul cas de celle qui vient de Dieu seul? Πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεύειν, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ οὐ ζητεῖτε.

Joh. 3, 35 (Jean-Baptiste) : Le père aime le fils et lui a mis toutes choses entre les mains. Ὁ γὰρ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

1. Joh. 3, 14 : Nous savons que nous sommes passés de la mort à la vie. Ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

Joh. 19, 35 : Son témoignage est véritable, et il sait qu'il dit la vérité. Καὶ ἀληθινή ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει. Comparez 21, 24 ; 1. Joh. 3, 12.

1. Joh. 5, 9 : Si nous prenons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand, car c'est le témoignage de Dieu qui a parlé pour son fils. Εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Joh. 1, 18 : Personne n'a jamais vu Dieu. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Comparez 1. Joh. 4, 12.

1. Joh. 1, 10 : Et vous n'avez pas fait attention à sa parole. Καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ὑμῖν.

1. Joh. 5, 12 : Celui qui n'a pas le fils de Dieu n'a pas la vie. Ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ζωὴν οὐκ ἔχει.

1. Joh. 2, 15 : L'amour du père n'est pas en lui. Οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

Joh. 11, 43 : Ils aimèrent mieux la gloire des hommes que la gloire de Dieu. Ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ.

parle d'un ton et d'un style tout différents, il faudrait admettre, s'il avait parlé comme Jean le rapporte, que la manière que les synoptiques lui attribuent est de leur création. Or, ce qui prouve que cette manière n'est pas du moins l'œuvre des évangélistes, c'est qu'ils sont très peu maîtres de leur matière. Quant à la légende, elle ne peut, non plus, avoir composé la plus grande partie de ces discours, non seulement à cause de leur caractère tout à fait original, mais encore à cause de l'empreinte du temps et des lieux dont ils sont marqués. Au contraire, le quatrième évangéliste, en raison de la facilité avec laquelle il domine cette matière, excite le soupçon d'être pour beaucoup dans la composition des discours ; et, outre ce qui a été cité précédemment, certaines idées et locutions favorites, telles que celle-ci : le père *montre au fils tout ce qu'il fait*, πάντα δείκνυσι τῷ υἱῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ (1), indiquent des sources plutôt hellénistiques que palestines. Mais la raison capitale, c'est que Jean-Baptiste, comme nous l'avons vu plus haut, s'exprime, dans cet évangéliste, de la même façon que l'auteur lui-même et que Jésus. Or on ne peut croire que Jean-Baptiste, qui commença son rôle dès avant Jésus, et dont le caractère est fortement dessiné, ait, outre l'évangéliste, modelé textuellement ses expressions sur celle de Jésus. Il ne reste donc que deux alternatives : ou Jean-Baptiste a imposé sa manière de parler aussi bien à Jésus qu'à l'évangéliste, qu'on suppose avoir été aussi son disciple ; ou l'évangéliste a modelé sur sa propre manière le langage aussi bien de Jean-Baptiste que de Jésus. La première alternative sera refusée par les orthodoxes à cause de la nature supérieure qui est en Christ ; et nous la refuserons aussi, par cette raison du moins que Jésus paraît avoir, à côté de Jean-Baptiste, une position tout à fait originale. Ajoutons que le

(1) Voyez le passage de Philon, *De linguarum confusione*, comparé par Gfrœrer, 1, S. 194.

style de Jean l'évangéliste est beaucoup trop tendre et trop mystique pour Jean-Baptiste, tel que nous le connaissons d'ailleurs. Il ne reste donc plus que la seconde alternative, à savoir, que l'évangéliste ait prêté son langage aussi bien à Jésus qu'à Jean-Baptiste; explication qui, en soi, bien plus naturelle que la précédente, s'appuie sur une foule d'exemples pris à tous les historiens possibles. Si donc la forme de ce discours doit être attribuée à l'évangéliste, il se pourrait que le fond appartînt à Jésus; mais dans quelles limites lui appartiendrait-il, c'est ce que nous ne sommes pas en état d'apprécier, attendu que, par des exemples, nous savons que le quatrième évangéliste, dans des occasions commodes, exprime avec une assez grande liberté ses propres impressions sous forme de discours de Jésus.

Dans le discours du chapitre 6, Jésus se représente ou plutôt représente son père comme celui qui donne la manne spirituelle (v. 27 et suiv.); cela a de l'analogie avec l'attente juive, citée plus haut, d'après laquelle le second *Goel* donnerait la manne comme le premier (1), et avec l'invitation de la Sagesse dans les Proverbes : *Venez, mangez de mes pains*, ἔλθετε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων (9, 5); ce qu'il ajoute immédiatement, à savoir, qu'il est le *pain vivant descendu du ciel*, ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς (v. 35, seq.), est extrêmement voisin de cette expression tirée des Proverbes; cela montre qu'ici nous n'avons pas seulement sous les yeux des paroles de l'évangéliste; et dès lors la ressemblance avec la phrase de Philon sur le *verbe divin*, λόγος θεῖος, qui, d'après le philosophe juif, est *ce qui nourrit l'âme*, τὸ τρέφον τὴν ψυχὴν (2), ne suffit pas pour autoriser le soupçon. La difficulté est plus grande dans le verset 51 : Jésus y représente sa chair

(1) Voyez plus haut, § XIV.

(2) *De profugis*, Opp. Mang., 1, p 566, dans Gfrœrer, 1, S. 202. Il est dit plus loin du *verbe*, λόγος : De lui coulent éternellement toute instruction et toute sagesse, ἀφ' οὗ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀέναοι. Cela peut être comparé avec Jean, 4, 14; 6, 35; 7, 38.

comme le pain céleste qu'il donnera pour le salut du monde; *manger la chair du fils de l'homme*, φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, et *boire son sang*, πιεῖν τὸ αἷμα αὐτοῦ, y est représenté comme l'unique moyen d'arriver à la *vie éternelle*, ζωὴ αἰώνιος. La ressemblance de ces expressions avec les paroles que Jésus, d'après les synoptiques et Paul, prononça en établissant la cène, a décidé les anciens interprètes à considérer ce passage comme une allusion à la cène qui devait être fondée (1). L'objection principale contre cette explication est que, alors, avant la fondation de la cène, une pareille allusion aurait été complétement inintelligible (2). Le fait est que ce discours, quelque sens qu'il ait eu, demeura inintelligible aux auditeurs, d'après le récit même du quatrième évangile. Jésus, dans cet évangile, ne s'occupe pas beaucoup de l'impossibilité d'être compris; en conséquence, il n'y a pas, en cette impossibilité, de raison pour trouver invraisemblable une explication qui possède un point d'appui dans l'analogie avec les paroles de l'établissement de la cène; analogie qui a arraché à l'un des critiques les plus modernes l'aveu que, si Jésus, en parlant ainsi, n'a pas songé à la cène, Jean, en choisissant et en reproduisant ces discours de Jésus, y a songé et y a trouvé une allusion anticipée (3). Cependant il est difficile de croire qu'il ait rapporté les discours de Jésus sans y rien changer; le choix des expressions *manger la chair*, etc., ne peut s'expliquer d'une manière satisfaisante que par une allusion à la cène, et, sans aucun doute, nous les devons à l'évangéliste seul. Une fois qu'il avait dit que Jésus s'était désigné comme *le pain de la vie*, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, comment n'aurait-il pas songé au *pain* qui, dans la communauté chrétienne, avait coutume d'être mangé comme le corps du Christ, en même

(1) Voyez Lücke, Histoire de l'explication de ce passage, dans : *Comm*, 2, Anhang B, S. 727 ff.

(2) Schulz, *Die Lehre vom Abendmahl*, S. 161; Lücke, l. c, S. 113.

(3) Hase, L. J., § 99.

temps qu'un breuvage était bu comme son sang (1) ?

Le discours ici considéré a la forme du dialogue, et il porte complétement le type particulier que le dialogue a chez Jean, à savoir, que des discours que l'orateur entend spirituellement sont entendus charnellement par les interlocuteurs. D'abord, les Juifs pensent (v. 34), tout comme plus haut la Samaritaine au sujet de l'eau (4, 15), que Jésus entend par le *pain du ciel*, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, un aliment matériel, et ils le prient en tous cas de les en pourvoir. Quoiqu'une pareille méprise soit possible, cependant il semble que les Juifs, avant de s'y laisser aller, auraient éclaté avec colère contre l'assertion de Jésus, qui dit (v. 32) que Moïse ne donna pas de pain céleste. Jésus se nommant le pain du ciel immédiatement après, les Juifs, dans la synagogue de Capharnaüm, murmurent de ce que lui, le fils de Joseph, dont ils connaissent le père et la mère, s'attribue une origine céleste (v. 41, seq.), réflexion qu'avec plus de vraisemblance les synoptiques placent à Nazareth, ville natale de Jésus, et qu'ils rattachent à une circonstance plus naturelle. Que les Juifs ne comprennent pas (v. 53) comment Jésus peut leur donner sa chair à manger, c'est ce qui se conçoit sans peine, mais on en conçoit d'autant moins comment Jésus prononça ces paroles inintelligibles pour eux. On s'explique également la retraite de plusieurs disciples sur un *discours* aussi *dur*, σκληρὸς λόγος (v. 60, 66). Mais on s'explique d'autant moins comment, d'une part, Jésus put lui-même amener cette scission, et, d'autre part, être, au moment où elle se manifesta, aussi désappointé que l'indiquent les questions des versets 61 et 67. On dit, à la vérité : Jésus voulut trier ses disciples et éloigner de sa compagnie ceux qui n'avaient qu'une foi superficielle, qui étaient mus par des sentiments terrestres et auxquels il ne pouvait pas se fier. Mais ici sa manière de procéder était

(1) Comparez Bretschneider, *Probabilia*, p. 56, 88 seq.

une épreuve capable de détourner de lui les meilleurs et les plus intelligents; car, certainement, les douze qui, dans une autre occasion, ne savaient pas ce qu'il voulait dire par le levain des pharisiens (Matth., 16, 7) et par l'opposition de ce qui entre dans la bouche et de ce qui en sort (Matth., 15, 15), n'auraient pas compris le discours actuel; et les *paroles de vie éternelle*, ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, pour l'amour desquelles ils restaient auprès de lui (v. 68), n'étaient pas les paroles de ce sixième chapitre (1).

Plus, par la lecture, on se pénètre des discours du quatrième évangile, plus on est frappé de la répétition des mêmes pensées et des mêmes expressions. Ainsi les discours de Jésus lors de la fête des tabernacles (chap. 7 et 8) ne sont, comme Lücke l'a remarqué aussi, qu'une répétition et une amplification des oppositions déjà présentées (particulièrement chap. 5) sur la venue, le langage et l'action de Jésus et de Dieu (7, 17. 28 seq.; 8, 28 seq. 38. 40, 42; comparez avec 5, 30. 43; 6, 38); de *être d'en haut*, εἶναι ἐκ τῶν ἄνω, et *être d'en bas*, εἶναι ἐκ τῶν κάτω (8, 23; comparez, 3, 31); du témoignage qu'il se rend à lui-même et du témoignage qu'il prend en Dieu (8, 13-19; comparez 5, 31-37); du faux et du vrai jugement (8, 15 seq.; comparez 5, 30); de la lumière et des ténèbres (8, 12; comparez 3, 19 seq.; et aussi 12, 35 seq.). Ce qui, en fait de nouvelles pensées, se trouve dans ces chapitres, ne tarde pas à être répété : par exemple, la mention du départ de Jésus pour une région où les Juifs ne peuvent le suivre (7, 33 seq.; 8, 21; et encore davantage plus loin 13, 33; 14, 2 seq.; 16, 16 seq.), expression dont les Juifs méconnaissent ou forcent le sens, les deux premières fois,

(1) Je dois donner mon assentiment à la remarque que l'auteur des *Probabilia* fait au sujet de ce chapitre (p. 56): Videretur... Jesus ipse studuisse, ut verbis illuderet Judæis, nec ab iis intelligeretur, sed reprobaretur. Ita vero nec egit, nec agere potuit, neque si ita docuisset, tanta effecisset, quanta illum effecisse historia testatur. Comparez aussi De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 6.

d'une manière assez peu vraisemblable ; car, la première fois, quoique Jésus eût dit : *Je vais auprès de celui qui m'a envoyé*, ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, ils entendent qu'il s'agit d'un voyage à la *dispersion des Grecs*, διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων ; la seconde fois, ils songent même à un suicide. En outre, combien de fois ne trouve-t-on pas dans ce chapitre la répétition des assurances de Jésus, qu'il cherche, non son propre honneur, mais celui du père (7, 17 seq. ; 8, 50. 54) ; que les Juifs ne connaissent pas son origine, qui est son père (7, 28 ; 8, 14 ; 19, 54) ; que celui qui croit en lui vivra éternellement, ne verra pas la mort, mais que celui qui ne croit pas mourra dans ses péchés, sans participer à la *vie*, ζωή (8, 21. 24. 51 ; comparez 3, 36 ; 6, 40) ? Le neuvième chapitre est, pour la plus grande partie, consacré à une délibération du sanhédrin avec l'aveugle de naissance guéri par Jésus, et par conséquent il est sous forme de dialogue. Mais, comme Jésus lui-même reste davantage sur l'arrière-plan, le contraste que l'évangéliste recherche entre la signification matérielle et le sens spirituel n'y ressort pas autant, et le dialogue prend une forme plus naturelle.

Le dixième chapitre commence par le célèbre discours sur le bon pasteur, discours qu'à tort on a coutume de nommer une parabole (1). Même les moindres paraboles proposées ordinairement par Jésus, telles que celles du levain, du grain de moutarde, contiennent les traits principaux d'une histoire qui se développe, qui a un commencement, un progrès et une conclusion. Ici, au contraire, il n'y a aucun développement historique ; les traits d'apparence his-

(1) Par exemple Tholuck et Lucke ; mais ce dernier accorde que c'est plutôt une parabole commencée qu'achevée (2, S. 345, Anm. 2). Olshausen aussi remarque que ce qui est dit ici du bon berger, et ce qui est dit 15, 1 seq. de la vigne, est plutôt une similitude qu'une parabole, et Neander se montre disposé à laisser séparer du genre des similitudes, auquel appartiennent les *comparaisons* de Jean, παροιμίαι, l'espèce de la parabole telle qu'elle existe chez les synoptiques (S. 211, Anm.).

torique sont tenus dans l'ordre des généralités, c'est-à-dire qu'ils expriment des choses qui ont coutume d'arriver, mais non qui sont arrivées une fois, ce qui y porte l'immobilité; et même l'image principale du *berger*, ποιμὴν, est interrompue par l'autre image, celle de la *porte*, θύρα. Ainsi nous avons là, non une parabole, mais une allégorie (1). Il n'y a donc pas de parabole dans le quatrième évangile (car il en est de la comparaison de la *vigne*, chap. 15, comme de celle du berger, ainsi que Lücke le voit lui-même), et ce passage ne forme pas un argument contre les critiques récents qui ont essayé d'autoriser leurs doutes sur l'authenticité du quatrième évangile, par ce motif, entre autres, que l'auteur paraît être sans données sur l'enseignement en paraboles, pour lequel Jésus, d'après les autres évangélistes, avait tant de préférence. Du reste, l'auteur ne semble pas avoir ignoré que Jésus aimait à enseigner en paraboles, car il s'efforce d'en donner des échantillons ici et chap. 15, et il nomme même le premier échantillon une *comparaison*, παροιμία (v. 6); mais on voit comment cette forme résistait à son goût, qui avait reçu une autre culture, et comment il avait trop peu le sentiment de la peinture des choses extérieures pour s'abstenir d'introduire ses propres réflexions; de la sorte, sous sa main la parabole se transformait en allégorie.

Jusqu'à 10, 18, les discours de Jésus occupent la fête des tabernacles. A partir du verset 25, l'évangéliste rapporte des déclarations que Jésus est supposé avoir faites trois mois plus tard, lors de la fête de la dédicace. Ici les Juifs lui demandent de déclarer précisément s'il est le Messie; il répond d'abord qu'il le leur a déjà dit suffisamment, et il invoque de nouveau les *œuvres*, ἔργα, qu'il fait au nom du Père, et qui rendent témoignage pour lui (comme dans 5, 36). Sur quoi, revenant (à partir du v. 26) à dire que les

(1) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 5, 127.

interrogateurs incrédules n'appartiennent pas à ses brebis, il retombe dans l'allégorie du berger qu'il avait abandonnée, et avec des expressions qui sont en partie identiques (1). Mais Jésus ne venait pas de quitter cette allégorie ; car, depuis qu'il l'avait proposée, trois mois s'étaient écoulés, et sans doute il avait dit, il avait fait bien des choses, traversé bien des événements qui avaient dû obscurcir dans sa mémoire le souvenir de cette allégorie. En conséquence, il est difficile de croire qu'il y soit revenu, et, dans aucun cas, il n'aurait été en état de la reproduire de la sorte mot pour mot. Celui qui venait de quitter immédiatement cette allégorie, c'était l'évangéliste, pour qui des mois ne s'étaient pas écoulés entre la rédaction de la première moitié de ce chapitre et la rédaction de la seconde ; il écrivit d'un seul trait ce qui, d'après sa propre indication, était assez éloigné chronologiquement, et facilement l'allégorie du bon pasteur conserva dans sa mémoire un écho qui avait dû s'évanouir de la mémoire de Jésus. A celui qui croit résoudre la difficulté, en n'attribuant à l'évangéliste que l'analogie textuelle du discours postérieur avec le discours antérieur, il faudra bien laisser cette idée ; mais pour d'autres, ce point, réuni au reste, décidera péremptoirement que les discours de Jésus, dans le quatrième évangile, sont en partie des compositions où l'auteur a mis du sien avec une assez grande liberté (2).

Le même résultat est donné par le discours qui, dans le

(1) 10, 27 : Mes brebis entendent ma voix, et je les connais. Τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει, κἀγὼ γινώσκω αὐτά.

28 : Et ils me suivront, καὶ ἀκολουθοῦσί μοι.

10, 3 : Et les brebis entendent sa voix, καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει.

14 : Et je reconnais les miennes, καὶ γινώσκω τὰ ἐμά.

4 : Et les brebis le suivent, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ.

Ce qui suit : *Et je leur donne la vie éternelle*, κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς, répond aussi à ce qui précède : *Je suis venu pour qu'ils aient la vie*, ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι, vers. 10. De même l'expression : *Et personne ne les enlèvera de ma main*, καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου, est la contre-partie de ce qui est dit du mercenaire qui laisse *enlever*, ἁρπάζειν, les brebis, vers. 12.

(2) Comparez De Wette, sur ce passage.

quatrième évangéliste, clòt la vie publique de Jésus (12, 44—50). Ce discours est tellement composé de réminiscences des discours précédents de Jésus (1), il est tellement, comme Paulus s'exprime, un écho de plusieurs maximes capitales prononcées ailleurs par Jésus, que l'on se décide difficilement à admettre que sa vie publique se soit terminée par un discours aussi peu original : en conséquence les interprètes récents pensent pour la plupart que c'est l'évangéliste qui a voulu résumer encore une fois les points principaux de la doctrine de Jésus (2). Pour notre part aussi, nous croyons que c'est de nouveau l'évangéliste qui parle ici ; mais son intention n'en est pas moins de reproduire un discours de Jésus, puisqu'il annonce ce discours par : *Jésus s'écria et dit*, Ἰησοῦς δὲ ἔκραξε καὶ εἶπεν. A la vérité, les interprètes ne veulent pas accorder ce point, et ce n'est pas sans quelque apparence qu'ils arguent de ce que l'évangéliste, ayant déjà dit, v. 36, que Jésus s'était *retiré*, ἐκρύβη, et ayant ajouté subséquemment la remarque sur l'incrédulité des Juifs que n'avaient pas vaincue tant de *signes*, σημεῖα, avait déclaré de la sorte, sans aucune obscurité, que le rôle public de Jésus était terminé. Par conséquent, disent-ils, il irait contre sa propre intention s'il mettait encore ici dans la bouche de Jésus une harangue publique. Sans doute, à ces raisonnements je ne puis pas répondre, avec d'anciens commentateurs, que Jésus, qui s'était déjà retiré, revint sur ses pas et adressa aux Juifs les paroles dont il s'agit ; mais je maintiens fermement que l'évangéliste, par la formule d'introduction (v. 44) que je viens de rappeler, n'a pu que vouloir annoncer un discours qui allait suivre. On dit, il est vrai, que l'aoriste, dans ἔκραξε et εἶπε, a la signification du plus-que-parfait, et qu'il y a ici une récapitulation des dis-

(1) Comparez v. 44 avec 7, 17 ; v. 46 avec 8, 12 ; v. 47 avec 3, 17 ; v. 48 avec 3, 18 ; 5, 45 ; v. 49 avec 8, 28 ; v. 50 avec 6, 40 ; 7. 17 ; 8, 28.

(2) Lucke, Tholuck, Paulus, sur ce passage.

cours antérieurs de Jésus, malgré lesquels les Juifs ne lui avaient accordé aucune créance; mais cette signification rétrospective de l'aoriste devrait au moins être indiquée par quelque chose, soit dans les mots eux-mêmes, soit dans le contexte; or, le fait est qu'elle est bien moins marquée que dans d'autres passages de Jean, par exemple, 18, 24. Il faut donc se représenter la chose de la manière suivante : Jean, il est vrai, avait voulu clore au verset 36 le récit de la vie publique de Jésus : mais les considérations finales qui sont rapportées avec développement dans le verset 37 et suivants, et les catégories de la *foi*, πίστις, et de l'*incrédulité*, ἀπιστία, qui y figurent, lui remirent en mémoire des discours de Jésus rapportés antérieurement par lui, où il était question de cette opposition et d'oppositions semblables, et il ne put s'empêcher de les faire répéter ici à Jésus avec une force nouvelle (1).

§ LXXXI.

Maximes isolées de Jésus qui sont communes au quatrième évangile et aux autres.

Les longs discours ici examinés étaient particuliers au quatrième évangile; il n'y a que quelques maximes brèves pour lesquelles les synoptiques fournissent des parallèles. Parmi ces dernières, nous n'avons pas à consacrer un exament spécial à celles qui, chez Jean, ne sont pas moins convenablement placées que chez les autres évangélistes (par exemple, 12, 25, comparez avec Matthieu, 10, 39; 16, 25, et 13, 16, comparez avec Matthieu, 10, 24); et, comme le passage du chapitre 2, v. 19, qui a son parallèle dans

(1) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 148 : « On devra reconnaître ici, comme dans le chapitre 3, v. 16 seq., et v. 31 seq., la liberté que prend l'évangéliste; elle est seulement dans un sens inverse. En effet, tandis que là il continue comme siens les discours commencés par d'autres, ici le souvenir des discours de Jésus destinés à confondre les incrédules se transforme en un véritable discours qui n'a jamais été prononcé de la sorte. »

Matthieu (26, 61), ne peut être considéré que lors de l'histoire de la passion, il ne nous reste ici que trois passages, dont le premier est 4, 44.

L'évangéliste, après avoir rapporté comment Jésus était retourné de Samarie en Galilée, ajoute : *car Jésus lui-même témoigna qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie*, αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. La même sentence se trouve dans Matthieu, 13, 57 (Marc, 6, 4 ; Luc, 4, 24), en ces termes : *il n'y a point de prophète qui ne soit honoré si ce n'est dans sa patrie et dans sa maison*, οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Mais, tandis qu'ici cette sentence est dans un lieu tout à fait convenable, puisqu'elle est provoquée par le mauvais accueil que Jésus avait trouvé à Nazareth sa ville natale, et qui le détermina à la quitter de nouveau, cette sentence paraît au contraire, chez Jean, être pour Jésus un motif de retourner dans sa patrie, la Galilée, où, du reste, il fut aussitôt bien reçu. L'expérience consignée dans cette sentence devait plutôt le détourner d'entreprendre un voyage en Galilée que l'y exciter ; en conséquence, le premier besoin des interprètes a été de traduire le mot γὰρ par *quoique ;* cette explication a été admise par Kuinöl, mais c'est la violence la plus grande que l'on puisse faire à la langue. Cependant, comme il reste positif que Jésus, s'il connaissait cette position du prophète vi-à-vis sa *patrie*, ne devait pas y aller, on a cherché à entendre le mot πατρὶς, *patrie*, non dans le sens de province, mais dans le sens plus étroit de ville natale, et, en reconnaissant qu'il s'était rendu en Galilée, on a dit qu'il n'était pas allé à Nazareth, dans sa ville natale, à cause de cette raison (1). Mais une omission, telle qu'on l'admet dans

(1) C'est ce que disent Cyrille, Érasme. Tholuck a imaginé d'entendre le verbe ἐμαρτύρησεν dans la signification du plus-que-parfait et de considérer γὰρ comme explicatif. Cet expédient, auquel Olshausen donne son assentiment, ne me parait remédier a rien ; car par le moyen de γὰρ et de οὖν (v. 45) reste un

cette explication, n'appartient pas moins aux impossibilités que la transformation de γὰρ en *quoique*. En définitive, il a été impossible d'introduire dans notre passage une indication qui montrât, comme on en avait besoin, que Jésus n'était pas allé dans sa *patrie*, πατρίς; mais on a voulu du moins y trouver qu'il n'y était pas retourné *peu après;* prolongation d'absence qui paraissait former un motif au mot sur le prophète (1). Pour que cette explication fût admissible, il faudrait que ce qui précède immédiatement eût exprimé le long temps que Jésus avait passé en terre étrangère; au lieu de cela, il n'est mention, dans le verset 45, que du court séjour qu'il avait fait en Samarie; de sorte que, par une risible méprise sur tout enchaînement d'idées, l'évangéliste dirait que la crainte d'être méprisé par ses compatriotes décida Jésus, non à ne revenir en Galilée qu'après un séjour de plusieurs mois dans la Judée, mais à n'y pas revenir avant d'avoir passé deux jours en Samarie. Aussi longtemps qu'on regarde la Galilée et la ville de Nazareth comme la *patrie*, πατρὶς, de Jésus, on ne peut écarter du passage en question cette absurdité, que Jésus, déterminé par le mépris qui l'attendait dans cette ville, s'y rendit. En conséquence, les commentateurs furent tentés de recourir à Matthieu et à Luc, et de dire, appuyés sur ces deux évangélistes, que Jésus était né dans la ville davidique de Bethléem, qu'ainsi la Judée était sa véritable patrie, et qu'il l'avait quittée à cause du mépris qu'il y avait essuyé (2). Mais, loin d'y essuyer du mépris, il s'y était acquis de nombreux partisans, d'après 4, 1 (comparez 2, 23; 3, 26 seq.); il ne pouvait donc se plaindre du manque d'*honneur*, τιμή; car les embûches des pharisiens auxquelles il est fait allusion

rapport de concordance entre deux propositions entre lesquelles on devrait attendre une opposition marquée peut-être par μὲν ou δέ.

(1) Paulus, *Comm.*, 4, S. 251, 56.

(2) Cette idée était si complétement dans l'esprit de l'ancienne harmonistique, que je suis étonné que Lucke ait été le premier à l'imaginer (*Comm.*, 1, S. 545 f.).

dans le chapitre quatrième, verset 1, avaient justement été causées par l'influence croissante de Jésus en Judée, et ce n'est pas en pensant à eux que Jésus a pu dire que le *prophète n'est pas honoré dans sa patrie.* En outre, dans notre passage, ce n'est pas en quittant la Judée, c'est en quittant la Samarie que Jésus se rend en Galilée. Comme il est dit dans ce passage qu'il quitta la Samarie et qu'il alla en Galilée parce qu'il avait éprouvé qu'un prophète n'a pas d'autorité dans sa patrie, il en résulterait, ce semble, que Samarie y est désignée comme sa patrie, de la même façon qu'il est appelé (8, 48) *Samaritain*, Σαμαρείτης, par forme d'injure; mais en Samarie aussi il avait trouvé un bon accueil (4, 39). Enfin nous avons vu plus haut que le quatrième évangile est complétement étranger à l'idée que Jésus soit né à Bethléem, et que partout il le suppose Galiléen et Nazaréen. La seule issue qui reste, c'est de regarder ce passage comme expliquant pourquoi Jésus, renonçant à commencer d'abord en Galilée une prédication suivie, exerça préliminairement sa mission en Judée et en Samarie, et ne revint qu'ensuite en Galilée; voulant d'abord se procurer de l'influence au dehors, puis gagner à sa cause les Galiléens par l'autorité que cette influence lui donnerait; en effet, cela lui réussit, d'après ce qui suit immédiatement (1).

On lit, 13, 20 : *Qui recevra celui que j'aurai envoyé, me reçoit; et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé*, ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με. Ce passage a, dans Matthieu (10, 40), un parallèle presque textuellement identique. Chez Jean, il est précédé de la prédiction de la trahison, et de la déclaration que Jésus fait aux disciples, qu'il a voulu leur dire cela d'avance, afin qu'ils crussent en lui comme

(1) Neander, L. J. Chr., S. 386, Anm.; comparez De Wette, sur ce passage.

Messie, quand la prophétie se serait accomplie. Or, comment cela s'enchaîne-t-il avec le passage cité plus haut? Comment cela s'enchaîne-t-il avec ce qui suit, où il est de nouveau question du traître? On dit que Jésus veut appeler l'attention sur la haute dignité d'un missionnaire messianique, dignité que le traître se faisait un jeu de perdre (1). Mais justement cette perte, pensée négative sur laquelle tout roule dans une telle explication, n'est indiquée par rien dans le texte. D'autres admettent qu'en leur représentant leur haute valeur, Jésus voulut inspirer un nouveau courage à ses disciples abattus par la mention du traître (2); mais alors il n'est guère probable qu'il eût recommencé immédiatement après à parler du traître. D'autres soupçonnent l'omission de membres de phrase (3); ce qui ne vaut guère mieux que de supposer avec Kuinœl que c'est une glose qui a été prise à Matthieu, 10, 40, et qui, destinée primitivement au verset 16 du chap. 13 de Jean, a été transportée ici, à la fin du paragraphe. Néanmoins l'indication du verset 16 n'est pas sans utilité. Ce verset, en effet, ainsi que le verset 20, a son parallèle dans le discours d'instruction chez Matthieu, 10, 24. L'auteur du quatrième évangile ayant dans son souvenir quelques passages de ce discours, ces passages purent s'appeler facilement l'un l'autre dans sa mémoire. Dans le verset 16 il était question de l'*apôtre*, ἀπόστολος, et de celui *qui l'a envoyé*, πέμψας αὐτόν; de même dans le verset 20 il est question de ceux que Jésus enverra, et de celui qui l'a envoyé; à la vérité, dans le verset 16 c'est pour recommander l'humilité, et dans le verset 20 c'est pour donner du courage; par conséquent ils tiennent l'un à l'autre, non par le sens, mais par les mots seulement, de sorte que nous voyons l'auteur du quatrième évangile obéir, en reproduisant les sentences de Jésus, à la

(1) Paulus, L. J. 1, b, S. 158.
(2) Lücke, 2, S. 478.
(3) Tholuck, sur ce passage.

loi de l'association des idées, tout comme les synoptiques. Le plus naturel aurait été de placer le verset 20 immédiatement après le verset 16; mais la pensée du traître se pressait dans son esprit, et le verset 20, qui n'avait été réveillé dans la mémoire de l'évangéliste que d'une manière qu'on peut appeler lexicographique, pouvait aussi bien être placé un peu plus bas.

Le troisième passage à considérer ici (14, 31) appartient encore plus que le dernier au domaine de l'histoire de la passion; mais, comme on peut l'examiner tout à fait indépendamment, il n'y a pas d'inconvénient à s'en occuper dès à présent. Dans ce passage, on est d'abord frappé des mots : *Levez-vous et partons d'ici*, ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, car l'exhortation à s'en aller, qu'il renferme, n'est suivie d'aucun effet; Jésus, comme s'il n'avait rien dit, continue immédiatement (15, 1) : *Je suis la vigne véritable*, etc., ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ κ. τ. λ., et ce n'est qu'après avoir parlé encore longuement qu'il s'en va avec ses disciples (18, 1). Cependant les interprètes appartenant aux bannières les plus différentes ont, avec une singulière concordance, expliqué ces paroles en disant que Jésus avait eu, à la vérité, l'intention de s'en aller et de se rendre à Gethsémane, mais que l'amour qu'il portait à ses disciples et le besoin de leur communiquer encore d'autres instructions le retinrent; que le mot *levez-vous*, ἐγείρεσθε, fut mis à exécution, mais que debout, dans la salle à manger, il continua encore à parler jusqu'à ce que plus tard (18, 1) il donnât également suite aux mots *partons d'ici*, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (1). Il est possible que la chose se soit passée ainsi, nous devons l'accorder, de même qu'il est possible encore que l'image de cette dernière soirée se soit gravée dans le souvenir d'un disciple avec des traits si vifs

(1) Paulus, Lücke, Tholuck, Olshausen, sur ce passage; Hug, *Einl. in das N. T.*, 2, S. 209.

qu'il ait pu raconter, en mettant chaque circonstance à sa place, comment Jésus se leva, et comment, d'une manière touchante, il s'arrêta encore une fois au moment de sortir. Mais celui qui racontait sous les impressions d'un souvenir aussi présent devait, ce semble, mettre en relief le dramatique de la scène, le mouvement de Jésus pour s'éloigner, et, sur le seuil de la porte, la suspension du départ; il ne devait pas employer trois simples mots qui sont absolument inintelligibles sans l'addition de ces circonstances. Remarquons encore que, dans la même dernière soirée, les synoptiques font aussi prononcer à Jésus les mots : *Levez-vous*, *partons*, ἐγείρεσθε, ἄγωμεν, et ils les placent dans un enchaînement qui est tout à fait convenable (Matth., 26, 46; Marc, 14, 42). On peut donc conjecturer ici aussi que le quatrième évangéliste a intercalé un fragment de harangue là où ce fragment lui est revenu à l'esprit, mais non dans la meilleure connexion possible. Le fait est que l'on découvre quelques traces de ce qui a pu amener l'évangéliste à rapporter les mots dont il s'agit ici. Dans les passages parallèles des synoptiques, l'exhortation, *Levez-vous*, *partons*, est réunie à l'annonce suivante : *L'heure s'est approchée*, *et le Fils de l'homme est livré aux mains des pécheurs;... voilà que s'approche celui qui me livre*, ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν... ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με. Ainsi Jésus annonce l'approche de la force ennemie, et, sans la redouter, il va au-devant du danger en prononçant ces paroles, qui expriment une ferme résolution. Dans l'évangile de Jean, Jésus parle aussi, en ce passage, de l'approche d'une force ennemie, puisqu'il dit : *Le prince de ce monde vient; il est vrai qu'il n'a aucun pouvoir sur moi*, ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Si ce qui s'approche est dit être, chez Jean, la puissance agissante dans le traître et dans ceux qu'il conduit, chez les synoptiques le traître lui-même

poussé par cette puissance, cela fait peu de différence. Mais l'auteur du quatrième évangile, ne sachant que vaguement que Jésus avait prononcé ces paroles résolues : *Levez-vous, partons!* par allusion au danger qui s'approchait, put en avoir l'idée quand il fit mention de l'approche hostile du *prince de ce monde.* Jésus et ses disciples étant encore dans la ville et dans la maison, un déplacement considérable était nécessaire pour aller à la rencontre de la puissance ennemie, et l'évangéliste, au mot *partons*, ἄγωμεν, ajouta *d'ici*, ἐντεῦθεν. Mais, attendu que cette parole traditionnelle lui avait échappé involontairement dans le cours des pensées qu'il songeait à mettre dans la bouche de Jésus comme discours d'adieu, il la perdit bientôt de vue une seconde fois, et il laissa, après comme avant, un libre cours aux discours d'adieu qui n'étaient pas encore épuisés. S'il était vrai que le mot dont il s'agit ici fût arrivé de cette façon à occuper la place qu'il tient dans le quatrième évangile, le narrateur ne pourrait pas avoir été témoin de cette dernière soirée ; par conséquent il ne serait pas l'apôtre Jean. Mais, quand même on admettrait que Jésus a réellement prononcé ces paroles dans la salle à manger, le contact immédiat où elles sont avec le discours figuré sur la vigne y porte une obscurité qui nous force à avouer qu'ici comme dans maint autre cas l'évangéliste n'a pas tenu d'une main sûre le fil des faits de l'histoire (1).

§ LXXXII.

Des nouvelles discussions sur la foi que méritent les discours rapportés par Jean. Résultat.

Par l'examen auquel nous nous sommes livré sur les discours de Jésus dans le quatrième évangile, nous sommes maintenant en état de nous former une opinion dans le dé-

(1) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 166 f.

bat qui récemment s'est élevé au sujet de ces discours. La critique récente les a suspectés, soit à cause de leur contexture interne, qui n'est pas d'accord avec certaines règles généralement reconnues sur la créance historique, soit à cause de leurs relations extrinsèques avec d'autres discours et d'autres narrations; en revanche, ils n'ont pas manqué de nombreux défenseurs.

Quant à leur contexture interne, une double question est à faire : ces discours, tels que nous les avons sous les yeux, répondent-ils aux lois: 1° de la vraisemblance; 2° de la possibilité de les retenir?

1° Les amis du quatrième évangile remarquent que ces discours se distinguent par une empreinte particulière de vérité et de certitude; que les dialogues qu'il rapporte entre Jésus et des hommes des espèces les plus différentes sont des peintures parfaitement fidèles des caractères, peintures qui satisfont aux exigences les plus rigoureuses de la critique psychologique (1). Les adversaires ont répondu qu'il est au contraire excessivement invraisemblable que, d'une part, Jésus ait parlé d'une manière tout à fait identique à des personnes de la culture intellectuelle la plus diverse; qu'il ne se soit pas exprimé plus intelligiblement pour les Galiléens dans la synagogue, à Capharnaüm, que pour *le docteur d'Israël;* que le contenu de ses discours ait presque uniquement roulé sur une seule doctrine, la doctrine de sa personne et de son élévation, et que la forme en ait été, ce semble, calculée pour égarer les esprits et les repousser de lui. D'autre part on a contesté non rarement que les paroles mises dans la bouche des auditeurs et des interlocuteurs fussent à leur place. En cela, comme nous l'avons vu, il n'y a aucune différence entre une femme de Samarie et le pharisien le plus cultivé; l'un comme l'autre entend charnel-

(1) Wegscheider, *Einleitung in das Evang. Joh.*, S. 271; Tholuck, *Comm.*, S. 37 f.

lement les discours que Jésus entend spirituellement, et ces méprises sont quelquefois si contrastantes, qu'elles surpassent toute créance. En tout cas, elles sont si uniformes, qu'elles ressemblent à une habitude de style, d'après laquelle l'auteur du quatrième évangile, arbitrairement et par amour des contrastes, paraît avoir caractérisé les interlocuteurs de Jésus (1). Si l'on ne peut contester que, dans plusieurs autres cas, les objections des interlocuteurs et les réponses de Jésus ne soient parfaitement conformes à la situation, par exemple, dans le chapitre 9, en partie aussi dans le chapitre 11, dans les discours d'adieu, etc., on ne peut pas contester davantage que plusieurs autres dialogues ne soient d'une nature tout opposée.

2° Ces discours sont-ils de nature à avoir été retenus? On convient assez généralement que des discours de l'espèce de ceux qui sont dans l'évangile de Jean, et qui, au lieu d'être, comme chez les synoptiques, des sentences, des paraboles isolées ou rangées l'une à côté de l'autre, constituent des démonstrations cohérentes ou des dialogues prolongés; que ces discours, disons-nous, appartiennent à ce qui est le plus difficile à retenir et à reproduire fidèlement (2). Si de tels discours ne sont pas rédigés par procès-verbal, il faut abandonner toute idée d'une reproduction fidèle. Aussi le docteur Paulus a-t-il eu réellement une fois l'idée qu'il y avait eu peut-être, dans les greffes du Temple et des synagogues à Jérusalem, une espèce de sténographes qui dressèrent procès-verbal, et des actes desquels les chrétiens tirèrent copie après la mort de Jésus (3). De la même façon, Bertholdt pensait que notre évangéliste

(1) C'est ce que disent Eckermann, *Theol. Beitræge*, 5, 2, S. 228 (Vogel). L'évangéliste Jean et ses commentateurs devant le jugement dernier, 1, S. 28 ff., dans Wegschneider, l. c., S. 281; Bretschneider, *Probabil.*, p. 33, 45; De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 3, S. 6 f.

(2) De Wette, *Einl. in das N. T.*, § 105; *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 6; Tholuck, *Comm. z. Joh.*, S. 38 f.; *Glaubwürdigkeit*, S. 344 ff.; Lücke, 1, S. 198 f.

(3) *Comment.*, 4, S. 275 f.

avait écrit en langue araméenne, dès le temps de Jésus, la plupart de ses discours, et que les notes recueillies par lui à cette époque avaient servi de fondement à la rédaction bien postérieure de son évangile (1). Bien que la dernière supposition ne soit pas sans appui dans les habitudes des élèves juifs des rabbins (2), cependant les discours chez Jean sont tout à fait éloignés du caractère qu'ils auraient s'ils avaient été écrits immédiatement après être sortis de la bouche de Jésus; et maintenant tous les théologiens sont d'accord pour avouer que ces discours ont dû, pendant longtemps, rouler dans l'esprit de l'auteur avant d'être consignés par écrit. Pour établir néanmoins qu'ils sont dignes de foi, ils invoquent la profondeur des premières impressions de jeunesse, la tendre docilité du caractère de Jean, l'intimité de ses relations avec Jésus tant qu'il vécut, la fidélité avec laquelle son cœur s'occupa des discours de Jésus depuis sa mort, de telle sorte qu'il s'était approprié la façon de penser et de parler de Jésus (3); ils avouent pourtant qu'il ne faut songer ni à une séparation exacte de ce qui appartient à l'évangéliste et de ce qui appartient à Jésus, ni à une reproduction véritablement historique des faits. Par exemple, Tholuck met, sans hésitation, sur le compte de l'évangéliste la simplicité enfantine, c'est-à-dire la marche de la période qui dépend d'un nombre limité de conjonctions, l'uniformité, c'est-à-dire le mouvement circulaire des pensées qui, après une courte révolution, reviennent toujours à leur point de départ, et le décousu du style qui, se rapportant plus à l'unité des pensées qu'à leur diversité, rend souvent si difficile aux commentateurs l'exposition lo-

(1) Verosimilia de origine evangelii Joannis, *Opusc.*, p. 1 seq., et *Einleit. in das N. T.*, S. 1302 ff. Wegschneider donne son assentiment à cette opinion (l. c., S. 270). Hug, 2, 263 f., et Tholuck, *Comm.*, S. 38, ne croient pas pouvoir exclure absolument l'admission de matériaux anciens.

(2) Comparez Tholuck, S. 38.

(3) Wegschneider, S. 285 f.; Lücke, S. 195 f.; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, l. c.

gique; ce sont là, en apparence, des choses de pure forme, mais qui, telles que le mouvement circulaire, si heureusement dénommé par Tholuck, pénètrent en même temps à une grande profondeur dans la teneur du discours, et nous ôtent toute garantie sur la fidélité avec laquelle Jean en a reproduit la marche et le développement. Quant au fond même, la discussion qui précède montre, sans que nous ayons besoin de le dire, que des opinions et des idées qui ne sont pas de simple forme ont été incorporées dans le quatrième évangile aux discours de Jésus et d'autres.

En dernière instance, on invoque l'appui surnaturel du *Paraclet* que Jésus avait promis à ses disciples, et qui devait leur rappeler tout ce qu'il avait dit (1). Mais cet argument, autant qu'il a une signification scientifique, est compris dans les considérations psychologiques rapportées plus haut; par conséquent il ne mène pas plus loin qu'elles, et l'on conçoit combien peu de garantie il peut donner en sus, quand on voit Tholuck, après l'avoir invoqué avec une grande force, mettre les choses au pis, et dire qu'on pourrait se trouver forcé de convenir que plusieurs de ces discours n'ont pas été prononcés par Jésus, mais que l'esprit du maître avait passé sur les disciples, et y avait provoqué la création de tels discours (2).

La considération des rapports extrinsèques des discours de Jésus chez Jean présente de nouveau un double point de vue. En effet, il faut, d'une part, les comparer avec ceux que les synoptiques mettent dans la bouche de Jésus;

(1) Lucke, 1, S. 197; Tholuck, *Comm.*, S. 39; *Glaubwürdigkeit*, S. 345 f.

(2) *Glaubwürdigkeit*, S. 347. Comme à cette occasion Tholuck compare les discours dans les historiens classiques, il importe de relever une inexactitude relative à la phrase de Thucydide : Ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ξυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων. Le passage est, à la vérité, cité intégralement; mais il est traduit ainsi qu'il suit pour les lecteurs ne sachant pas le grec : *Me tenant aussi près que possible de ce qui a été* véritablement *dit*, au lieu de : *Me tenant aussi près que possible* du sens général *de ce qui a été dit*. Evidemment la traduction attribue à l'historien une bien plus grande fidélité dans la reproduction des discours que celle à laquelle il prétend lui-même.

d'autre part, étudier la manière dont l'auteur du quatrième évangile s'exprime quand il parle en son propre nom.

Pour le premier chef, on a signalé la différence notable qui se trouve dans les discours respectifs, tant pour le fond que pour la forme.

Quant à la forme, on a appelé l'attention sur la différence entre la forme sentencieuse ou parabolique de l'enseignement de Jésus dans les synoptiques, et la forme dialectique chez Jean (1). Nous avons vu plus haut que la parabole manque complétement dans le quatrième évangile; et l'on doit s'étonner comment, tandis que Luc, à côté de Matthieu, a encore en propre tant de belles paraboles, Jean n'aurait pas su faire, après eux, une récolte de quelque importance, à supposer même qu'il connût leurs écrits. Qu'il se trouve, dans le quatrième évangile, des sentences et des propositions isolées qui sont semblables à celles des synoptiques, c'est ce que nous devons reconnaître (Joh., 1, 52; 2, 16; 5, 14; 11, 11; 12, 7 seq.; voyez en outre les morceaux qui sont rapportées § LXXXI, et plusieurs autres de l'histoire de la passion, dans lesquels les quatre évangélistes concordent quelquefois textuellement). De même, par contre-partie, il se trouve, dans les trois premiers évangiles, des discours qui, pour la rigueur et la dureté paradoxales, ressemblent à ceux de Jean (par exemple, dans Matthieu, 8, 22). De l'autre côté, on devrait ne pas méconnaître que pour un docteur populaire de la Palestine, cet enseignement essentiellement sentencieux et parabolique que les synoptiques lui prêtent, convient, en somme, mieux que l'enseignement dialectique que Jean lui attribue (2).

Mais cette différence de forme ne doit pas se séparer de la différence de fond. Tandis que Jésus, dans les trois premiers évangiles, s'attache exclusivement aux besoins de son

(1) Bretschneider, *Probab.*, Appendice.

(2) De Wette, *Einleitung*, § 105.

peuple resté sans pasteur, et par conséquent, tantôt relève, contradictoirement aux principes pernicieux des pharisiens, la valeur morale et religieuse de la loi mosaïque, tantôt expose, contradictoirement aux espérances temporelles que, de son temps, on fondait sur le Messie, l'essence purement spirituelle de son règne et les conditions de l'admission, il tourne sans cesse, chez le quatrième évangéliste, et souvent d'une manière stérilement spéculative, dans le cercle de la doctrine relative à sa personne et à sa nature supérieure. De la sorte, en face de l'intérêt multiple, tantôt théorique, tantôt pratique, des discours de Jésus dans les synoptiques, prévaut chez Jean un dogmatisme unilatéral (1). Cependant il faut convenir que ce n'est pas là un contraste absolu ; car il se trouve aussi bien, dans les discours synoptiques, des éléments de forme johannéique, que, *vice versâ*, chez Jean, des éléments de forme synoptique ; on n'a, pour s'en convaincre, qu'à considérer des passages tels que 11, 27 seq. de Matthieu, d'une part, et les passages de Jean cités plus haut, d'autre part (2). Dans le fait, la seule chose qui ait besoin d'un éclaircissement approfondi, c'est la prédominance de l'élément dogmatique d'un côté, et de l'élément pratique de l'autre. Ordinairement on invoque ici le but qu'on attribue à Jean dans la rédaction du quatrième évangile, à savoir, de compléter les trois premiers évangiles et de combler les lacunes qu'ils avaient laissées. Mais, si Jésus parla tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, comment se fit-il que les synoptiques recueillirent presque uniquement les éléments populaires et pratiques de ses discours, et Jean, presque sans exception, les éléments dogmatiques et spéculatifs ? On rend compte de cette circonstance d'une manière qui, en soi, est satisfaisante. Dans la tradition orale, remar

(1) Bretschneider, *Probab.*, p. 2, 3, 31 seq.

(2) De Wette, *Einl. in das N. T.*, § 103 ; *Exeg. Handb.*, 1, 3, S. 4 ff. ; Hase, L. J., § 7 ; Tholuck, *Glaubwürdigkeit*, S. 327 ff.

que-t-on, de laquelle les trois premiers évangiles sont provenus, ce qui, dans des discours de Jésus, était simple, à la portée de toutes les intelligences, bref et frappant, put se transmettre, attendu que la mémoire s'en chargeait plus facilement, tandis que ce qui était plus profond et d'un tissu plus délicat dut se perdre (1). L'auteur du quatrième évangile, dans la moisson qu'il fit d'après cette supposition, omit presque tout ce qui appartenait à la tendance pratique. Mais certainement les synoptiques n'avaient pas recueilli tous les discours de cette tendance, et l'on ne peut en expliquer l'omission complète de la part de l'évangéliste qu'en admettant en lui une préférence pour les discours dogmatiques et spéculatifs, préférence qui a dû être motivée, non pas seulement par le besoin objectif de son temps et de ses entours, mais encore par la direction subjective de son propre esprit. On répond : la richesse de l'esprit de Jésus explique cette variété, et nous en avons un exemple dans les images, séparées par des dissemblances analogues, que Xénophon d'un côté, et Platon de l'autre, nous ont transmises de la manière d'enseigner de Socrate (2). Certainement Socrate a dû être plus que ne le fait Xénophon ; et ce *plus*, c'est Platon qui nous le donne. Ce n'est pas à dire pour cela que toutes les idées que Platon met dans la bouche de son Socrate doivent être attribuées au Socrate historique. Il faut encore accorder que la clef qui fait comprendre non seulement mainte sentence isolée du Jésus des synoptiques, mais encore toute la spécialité de son sentiment, de sa position et de son action, ne se trouve que chez Jean. Mais, si le dessin que le quatrième évangile donne de Jésus a besoin d'être complété à l'aide des trois autres évangiles, et si, à ce titre, il est partiel, cette partialité du quatrième évangéliste suscite une nouvelle question, car il faut savoir

(1) Lücke et Tholuck, ll. c.

(2) Tholuck, l. c.; S. 319 ff.

si son intervention, purement négative, s'est bornée à omettre des particularités essentielles, ou si, ayant un caractère positif, elle n'a pas renforcé certaines particularités données, et n'en a pas ajouté de nouvelles; intervention qui, sentie et voulue dans Platon, a peut-être été ici involontaire.

On allègue plusieurs caractères du quatrième évangile qui doivent rendre invraisemblable une pareille infidélité. Pourquoi, demande-t-on, si l'auteur se fait si peu scrupule de mettre dans la bouche de Jésus ses propres pensées, pourquoi s'abstient-il si consciencieusement de lui attribuer l'idée du Verbe qu'il a placée dans son Prologue (1)? Ce n'est pas une preuve sûre; car, sachant plus précisément pour cette idée que pour d'autres dont la forme était moins empreinte dans son esprit, qu'elle lui venait d'ailleurs que de Jésus, il a dû nécessairement éviter avec plus de soin de l'attribuer à Jésus expressément. On a cherché un autre signe qui témoignât de la fidélité de l'évangéliste à reproduire les discours de Jésus, et l'on a indiqué qu'il tient dans une bien plus grande indécision les annonces anticipées de la mort et de la résurrection; qu'il explique parfois des sentences obscures de Jésus par des additions de son cru, et souvent d'une façon erronée, tandis que, chez un historien moins fidèle, l'opinion formée postérieurement d'après l'événement aurait pénétré dans ces sentences et s'y serait fondue, ce qui est arrivé chez les synoptiques relativement aux annonces de la mort et de la résurrection (2). Cependant, comme nous le verrons plus loin, la mort violente, et même précisément la mort sur la croix, n'est guère annoncée moins clairement chez Jean que chez les autres évangélistes; chez lui aussi, la trahison de Judas est prédite, sinon

(1) Paulus, dans l'*Examen* de la deuxième édition du Commentaire de Lücke, dans : *Lit. Blatt der allgem. Kirchenzeitung*, 1834, n° 18.

(2) Bertholdt, au lieu cité, p. 696, n° 2; Henke, Programma quo illustratur Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum et ipse interpres.

plus précisément, au moins beaucoup plus tôt. En général, si des mots isolés, devenus historiquement importants, se gravèrent avec netteté dans son esprit, et s'il les reproduisit avec fidélité, il ne s'ensuit pas qu'il en ait été de même pour certains discours de Jésus qui, au lieu d'avoir un point d'appui dans l'histoire, avaient des échos dans les idées dogmatiques de l'évangéliste.

Enfin, il n'est pas non plus sans importance de considérer le rapport qu'ont les discours de Jésus chez Jean avec la manière de penser et d'écrire de l'évangéliste. Nous avons trouvé, entre les deux, une ressemblance (1) que l'on veut, à la vérité, aujourd'hui expliquer en disant que le disciple docile s'était complétement approprié la manière de parler de Jésus (2). Mais si la forme de penser et de parler qui, à part quelques apophthegmes, prévaut dans le quatrième évangile, est réellement le ton fondamental des enseignements et des dialogues de Jésus, il faudrait que les autres évangiles, où, à part encore quelques passages isolés, le ton est tout autre, eussent changé le caractère des discours de Jésus. Or, cela n'est pas supposable. Le milieu où la matière des discours de Jésus se conserva avant d'être consignée par écrit est un milieu dont l'action l'a brisée, il est vrai, en fragments, mais ne l'a ni amollie ni dissoute, et qui, rompant la liaison, changeant la situation respective de maints morceaux, en a respecté tellement la structure intérieure qu'en un nombre infini de cas il a rapproché des pièces disparates plutôt que d'en procurer la fusion par l'intermédiaire de transitions. Un tel milieu a en sa faveur toutes les vraisemblances de la fidélité quant à la reproduction des discours de Jésus. Dans le quatrième évangile, nous trouvons la contre-partie de tout cela : presque partout

(1) Comp. ici Schulze, *Der schriftst. Character und Werth des Johannes*, 1803.

(2) Lücke et Tholuck, l. c.

des transitions douces, ménagées, bien que parfois obscures au premier coup d'œil, à cause de la profondeur du sens mystique où elles sont cachées; des pensées qui sortent l'une de l'autre par évolution, la phrase suivante n'étant souvent qu'une paraphrase explicative de celle qui précède (1). Donc de deux choses l'une : Ou nous avons ici une relation encore plus fidèle que dans les synoptiques, c'est-à-dire une relation qui, outre les parties constituantes, en reproduit encore la liaison et l'enchaînement primitifs, mais qui n'est plus attribuée à l'évangile de Jean, même de la part de ses plus chauds partisans; ou bien nous avons, chez lui, des discours où ce qui s'était disjoint dans la mémoire a été reformé en un tout par l'intervention de l'évangéliste, de telle façon qu'élaborant, dans le fond de son âme, les fragments réfractaires, il les a fondus en une masse molle de laquelle il a tiré les discours qui sont dans son évangile, leur donnant des formes auxquelles il a la part principale.

C'est à ce point qu'arrivent, dans le fond, tous ceux qui se permettent un examen critique du Nouveau Testament, résultat que Bretschneider exprime en ces termes comme la transformation de son opinion sur les discours de Jean : Cet évangéliste a fait parler Jésus moins comme ce dernier parla réellement chaque fois dans les cas particuliers, que conformément à l'impression qu'il avait de toute la manifestation et de toute la doctrine de Jésus (2). Le débat ne roule donc plus que sur la double question de savoir, d'abord combien dans ces discours il reste encore en propre à Jésus; se-

(1) On ne peut caractériser mieux cette particularité des discours de Jean que ne l'a fait Érasme dans la Lettre à Ferdinand, mise en tête de sa paraphrase : Habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut ansulis ex sese cohærentibus contexens, nonnunquam ex contrariis, nonnunquam ex similibus, nonnumquam ex iisdem subinde repetitis,..... ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis, etc.

(2) Éclaircissement sur la conception mythique du Christ historique (*Allg. Kztg.*, 1837, juillet, n[os] 104-106).

condement, si, avec cette opinion, on peut continuer à admettre que l'apôtre Jean est le rédacteur du quatrième évangile. A la première question j'ai essayé de répondre dans ce qui précède ; quant à la seconde, je ne me hasarderai pas à soutenir que ces discours contiennent quelque chose qui se refuse absolument à être expliqué, soit par l'individualité de Jean, soit par l'âge avancé où il composa son évangile.

HUITIÈME CHAPITRE.

ÉVÉNEMENTS DE LA VIE PUBLIQUE DE JÉSUS, A L'EXCLUSION DES HISTOIRES DE MIRACLES.

§ LXXXIII.

Comparaison générale de la manière de raconter des différents évangélistes.

Si, avant de passer à la considération des détails, nous comparons d'abord en général le caractère et le ton de la narration historique dans les différents évangiles, nous trouvons des différences, soit entre Matthieu et les deux autres synoptiques, soit entre les trois premiers évangélistes ensemble et le quatrième.

Parmi les reproches que la critique moderne a accumulés sur l'évangile de Matthieu, le principal est le manque du talent à peindre une scène, à individualiser un caractère; et, comme ordinairement un témoin oculaire se signale justement par la précision et le détail de sa narration, on a cru pouvoir conclure de ce défaut que l'auteur n'avait pas été témoin oculaire (1). Et certainement quand on lit dans cet évangile avec quelle indécision il spécifie le temps, le lieu et les personnes; quand on y voit si fréquemment des expressions telles que celles-ci : *Alors*, τότε, *partant de là*, παράγων ἐκεῖθεν, *un homme*, ἄνθρωπος, etc.; quand on y trouve si souvent des indications en bloc, telles que : Jésus parcourut toutes les villes et tous les bourgs (9, 35; 11, 1; comparez 4, 23), on lui amena tous les malades, et il les

(1) Schulz, *Ueber das Abendmahl*, S. 303 ff.; Sieffert, *Ueber den Ursprung des ersten kanon. Evang.*, S. 58, 75, *u. s.*; Schneckenburger, *Ueber den Ursprung*, S. 73.

guérit tous 4, 24 seq.; 14, 35 seq.; comparez 15, 29 seq.); et enfin quand on se rappelle la sèche brièveté de tant de récits isolés, on ne peut pas désapprouver l'assertion de cette critique, qui prétend que tout cela a l'air d'événements arrivés depuis longtemps, dans lesquels une longue tradition orale a de plus en plus effacé le caractère particulier et précis. Cependant, prise en soi, cette preuve n'est pas absolument convaincante; car, dans la plupart des cas, on aura l'occasion de vérifier cette remarque, qu'un témoin même oculaire peut manquer de la faculté de reproduire avec vivacité ce qu'il a vu (1).

Mais la moderne critique ne mesure pas seulement Matthieu à la mesure de ce qu'on devrait attendre d'un témoin oculaire; elle le compare en outre aux autres évangélistes. Parmi ceux-ci, d'une part, on trouve que Jean est décidément supérieur à Matthieu pour le talent de l'exposition, soit dans le petit nombre de passages qu'ils ont en commun, soit dans toute sa narration ; d'autre part, on attribue généralement aux deux autres synoptiques, et particulièrement à Marc, un mode de narrer bien plus clair et bien plus complet (2) ; cela est vrai, et l'on ne devrait plus le nier. Quant au quatrième évangile, on y trouve sans doute aussi ces indications en bloc, par exemple, que Jésus, pendant la fête, fit beaucoup de signes, et que, pour cette raison, plusieurs crurent en lui (2, 23 seq.), et autres semblables (3, 22; 7, 1); il lui arrive aussi non rarement de décrire les personnes sans précision : cependant quelquefois, là où Matthieu ne parle que d'un homme ou de quelques hommes, il donne les noms (12, 3. 4 ; comparez avec Matthieu, 26, 7. 8; et 18, 10, comparez avec Matthieu, 26, 51 ; et encore, 6, 5 seq., comparez avec Matthieu, 14, 16 seq.).

(1) Olshausen, b. *Comm.*, 1, S. 15, deuxième édition.

(2) Voyez les critiques cités plus haut ; Hug aussi. *Einl. in das N. T.*, 2 S. 212 ff.

Quant aux lieux, on sait généralement avec exactitude dans quelle localité ou quelle contrée un événement est arrivé. Il a été plus haut question de la chronologie soigneuse de cet évangile; et, ce qui est principal, ses narrations, par exemple le récit de l'aveugle-né et de la résurrection de Lazare, ont quelque chose de dramatique et de vivant que l'on cherche en vain chez le premier évangéliste. Dans les deux évangélistes intermédiaires, on trouve aussi des désignations indécises du temps (par exemple : Marc, 8, 1; Luc, 5, 17; 8, 22), du lieu (Marc, 3, 13; Luc, 6, 12), et des personnes (Marc, 10, 17; Luc 13, 23). Il n'y manque pas non plus de ces indications en bloc : que Jésus a parcouru toutes les villes et guéri tous les malades (Marc, 1, 32 seq. 38 seq.; Luc, 4, 40 seq.); cependant les choses que Matthieu n'a indiquées que d'une manière générale le sont quelquefois chez eux d'une manière particulière; car non seulement Luc, comme nous l'avons déjà vu, signale l'occasion particulière des discours de Jésus, occasion sur laquelle Matthieu se tait, mais encore lui et Marc désignent, par leur emploi ou par leur nom, des personnes que Matthieu ne désigne que d'une manière indécise (Matthieu, 9, 18; Marc, 5, 22; Luc, 8, 41; Matth., 19, 16; Luc, 18, 18; Matth., 20, 30; Marc, 10, 46). C'est surtout dans la vive peinture des événements particuliers que Luc, et encore plus Marc, sont décidément supérieurs à Matthieu : on n'a qu'à comparer, dans ce qui a déjà été vu, les récits, par Matthieu et par Marc, de l'exécution de Jean-Baptiste (Matth., 14, 3, seq.; Marc, 6, 17), et, dans ce qui n'a pas encore été vu, le récit du ou des possédés de Gadara (Matth., 8, 28 seq., et passages parallèles).

En conséquence, la critique la plus récente a cru pouvoir établir, pour l'auteur du quatrième évangile, une confirmation de la qualité de témoin oculaire qu'on lui attribue, et admettre, pour les deux évangélistes intermédiaires, qu'ils

ont été au moins plus près des faits que le premier évangéliste. Mais, quand même on accorderait qu'un homme qui ne sait pas raconter d'une manière dramatique ne peut pas avoir été témoin oculaire, il s'ensuivrait, non que tous ceux qui racontent d'une manière dramatique, mais seulement que quelques uns sont témoins oculaires. S'il est vrai que, partout où il existe sur le même objet une relation plus développée et une relation plus courte, les opinions peuvent se partager sur la question de savoir laquelle est primitive (1), on a besoin, relativement à ces relations dans lesquelles il faut admettre une intervention de la tradition, de distinguer une double influence de cette intervention : la première a pour résultat de transformer le précis en indécis, l'individu en général, et la seconde, qui n'est pas moins essentielle, d'introduire des fictions arbitraires à la place de la réalité historique qui s'est perdue (2). Or, quand on met l'indécision de la narration de l'évangile de Matthieu sur le compte de la première tendance de la légende, il faut se faire cette question : Peut-on, sans plus ample informé, considérer ce que les autres ont de précis et de dramatique comme le signe qui prouve qu'ils ont été témoins oculaires, et ne doit-on pas plutôt examiner si cette précision et ce dramatique ne dérivent pas de la seconde tendance de la légende (3)? Quand on soutient aussi positivement qu'on le fait la première proposition, c'est par un arrière-goût de l'ancienne orthodoxie, qui voulait que tous nos évangiles provinssent de témoins oculaires immédiatement, ou du moins par un intermédiaire fidèle. La critique récente a dépouillé cette supposition de sa généralité, et accordé la possibilité que l'un ou l'autre de nos évangiles eût été altéré

(1) Comparez Saunier, *Ueber die Quellen des Markus*, S. 42 ff.

(2) Kern, *Ueber den Ursprung des Ev. Matth.*, l. c., S. 70 ff.

(3) *Examiner si... ne pas reconnaître comme décidé que...*, ce sont les expressions dont je me sers, et qui réfutent mes adversaires m'accusant d'employer, en preuve du caractère mythique, aussi bien la brièveté que le développement des récits.

par la tradition orale. A ce point, elle établit, non sans vraisemblance, qu'un évangile dont les descriptions manquent presque partout de couleur et de vie ne peut pas provenir d'un témoin oculaire, et qu'il a dû souffrir dans la tradition. Maintenant admettra-t-on que les autres évangélistes, dont la narration est plus développée et plus dramatique, racontent ce qu'ils ont vu? Cela n'est admissible que sous la supposition que, parmi eux, quelques uns ont été témoins oculaires; car, en général, quand, parmi plusieurs narrations, on connaît d'avance que les unes viennent de témoins oculaires, et que les autres n'en viennent pas, on a toute vraisemblance pour ranger dans la première catégorie celles où le caractère dramatique est le plus manifeste. Mais cette supposition repose sur un motif dont la source est uniquement dans l'esprit des commentateurs, à savoir, que de l'ancienne opinion qui y voit des récits dérivant immédiatement ou médiatement de témoins oculaires, il est plus facile d'arriver à la concession partielle où l'on admet dans l'un d'entre eux l'absence de la qualité de témoin oculaire, qu'à la concession générale où l'on admet que cette qualité peut manquer à tous. Le fait est qu'avec l'opinion orthodoxe sur le canon tombe la supposition de cette qualité, non seulement pour l'un ou l'autre des évangiles, mais pour tous; il faut supposer pour tous la possibilité du contraire, et ce n'est que par l'étude de la nature des récits, comparé aux témoignages extérieurs, qu'on doit arriver à reconnaître ce qu'il en est. Or, de ce point de vue, qui est le seul permis à la critique, on aperçoit, d'après l'examen consacré dans l'Introduction aux témoignages extérieurs, que les deux choses sont également possibles, à savoir, que les autres évangélistes doivent le caractère plus dramatique de leurs descriptions à une élaboration ultérieure de la légende ou qu'ils le doivent à un rapport plus étroit avec les scènes qu'ils racontent, avec le témoignage oculaire.

Pour ne rien préjuger à l'avance, examinons, à cet égard, les résultats que nous avons déjà obtenus. Luc spécifie, pour plusieurs discours de Jésus, l'occasion où ils furent prononcés, dans des cas où Matthieu ne spécifie rien de pareil; mais plus d'une fois nous avons reconnu que cette précision plus grande était une addition postérieure. Marc (13, 3; comparez 5, 37; Luc, 8, 51) désigne par leur nom certaines personnes; mais cette désignation nous a paru n'être que le résultat d'un raisonnement du narrateur. Placés comme nous le sommes au début de l'examen des narrations isolées, nous allons considérer encore, du point de vue du dramatique de la description, les formules générales d'exorde, de conclusion, de transition, telles qu'elles se comportent dans les différents évangiles. Là, en effet, nous trouvons, entre Matthieu et les autres synoptiques, la différence du caractère plus ou moins dramatique, marquée d'une empreinte qui peut le mieux nous apprendre ce qu'il faut penser de ce caractère.

Quand Matthieu (8, 16 seq.) ne dit que d'une manière générale, que le soir, après la guérison de la belle-mère de Pierre, on amena plusieurs démoniaques à Jésus, qui les guérit tous avec d'autres malades, Marc (1, 32) ajoute d'une façon tout à fait dramatique, et comme s'il l'avait vu lui-même, que toute la ville s'était rassemblée devant la porte de la maison où était Jésus. Une autre fois, il rapporte que le concours du peuple fut si grand, qu'il obstruait tout le devant de la maison (2, 2); deux autres fois il représente la foule tellement grande, que Jésus et ses disciples ne peuvent pas même prendre leur repas (3, 20; 6, 31); et Luc rapporte une fois que l'affluence fut telle *que les gens se foulaient aux pieds les uns les autres*, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους (12, 1). Tous ces traits sont évidemment très dramatiques; mais l'absence n'en peut guère faire un sujet d'imputation pour Matthieu; car ils ressemblent à des em-

bellissements du fait du narrateur, embellissements qui, d'après la remarque de Schleiermacher (1), donnent non rarement l'apparence des écrits apocryphes à la narration de Marc en particulier. Dans les récits détaillés comme ceux dont la suite nous fournira de nombreux exemples, quand Matthieu reproduit simplement ce que Jésus a dit en une certaine occasion, les deux autres ont à nous dire quelque chose sur le regard dont Jésus accompagnait son discours (Marc, 3, 5; 10, 21; Luc, 6, 10). Au sujet d'un mendiant aveugle près de Jéricho, Marc se hâte de nous citer son nom et le nom de son père (10, 46). D'après ces faits, nous pouvons déjà soupçonner ce que l'examen des récits particuliers nous montrera avec plus de précision, que nous avons ici sous les yeux les produits de cette autre fonction de la tradition, que, pour abréger, nous pouvons appeler la fonction d'embellissement. Maintenant ces embellissements sont-ils nés d'eux-mêmes peu à peu dans la légende orale, ou sont-ils du fait des rédacteurs de nos évangiles? C'est une question sur laquelle on peut disputer, et au plus arrivera-t-on à une certaine vraisemblance pour quelques passages spéciaux. Dans tous les cas, non seulement un récit embelli par une addition de l'écrivain est plus éloigné de la vérité primitive qu'un récit exempt d'une pareille addition, mais encore la légende elle-même paraît, dans les premières périodes de sa formation, attachée uniquement à mettre en relief les choses principales, dits ou gestes, et ce n'est que plus tard qu'elle travaille à embellir uniformément toutes les parties du récit, même les parties accessoires; de sorte que, à cet égard aussi, le premier évangile serait plus près de la vérité que les autres.

Si la différence d'un caractère plus ou moins dramatique dans les formules de conclusion et de transition existe davantage entre Matthieu et les autres synoptiques, une diffé-

(1) *Ueber den Lukas*, S. 74 et ailleurs.

rence d'une autre espèce, relativement à ces mêmes formules, existe entre les trois synoptiques et Jean. En effet, tandis que la plupart des récits synoptiques qui se rapportent à la vie publique de Jésus ont une empreinte panégyrique, la plupart des récits de Jean ont une empreinte pour ainsi dire polémique. Sans doute, les trois premiers évangélistes rapportent aussi plus d'une fois, en terminant leurs récits, que Jésus a scandalisé les âmes étroites, et que ses ennemis ont fait des trames contre lui (Matth., 8, 34; 12, 14; 21, 46; 26, 3 seq.; Luc, 4, 28 seq.; 11, 53 seq.); et, de son côté, le quatrième évangéliste termine quelques relations de discours et de miracles, en remarquant que par là plusieurs ont cru en lui (2, 23; 4, 39. 53; 7, 31. 40 seq.; 8, 30; 10, 42; 11, 45). Mais le fait est que, chez les synoptiques, pour le temps qui précède le séjour de Jésus à Jérusalem, on trouve généralement des formules qui expriment que la renommée de Jésus s'est étendue au loin (Matth., 4, 24; 9, 26. 31; Marc, 1, 28. 45; 5, 20; 7, 36; Luc, 4, 37; 5, 15; 7, 17; 8, 39); que le peuple a admiré sa doctrine (Matth., 7, 28; Marc, 1, 22; 11, 18; Luc, 19, 48, etc.); qu'il a été étonné de ses œuvres merveilleuses (Matth., 8, 27; 9, 8; 14, 33; 15, 31, etc.), et qu'en conséquence il a de toutes parts accouru auprès de lui (Matth., 4, 25; 8, 1; 9, 36; 12, 15; 13, 2; 14, 13, etc.). Dans le quatrième évangile, au contraire, on trouve plus souvent la remarque que les Juifs ont fait des tentatives sur la vie de Jésus (5, 18; 7, 1); que les pharisiens ont voulu l'arrêter, ou ont envoyé des serviteurs pour le saisir (7, 30. 32. 44; comparez 8, 20; 10, 39); que des pierres ont été levées contre lui (8, 59; 10, 31); et même, dans la plupart des passages où il est parlé d'une disposition favorable du peuple, le quatrième évangéliste la représente de telle façon, qu'une portion seulement du peuple est animée de bons sentiments, et que l'autre por-

tion est animée de sentiments hostiles. Il se complaît surtout à faire ressortir comment, avant la dernière catastrophe, toute la ruse et toute la violence des ennemis de Jésus avaient été inutiles, parce que *son heure*, ἡ ὥρα αὐτοῦ, n'était pas encore venue (7, 30; 8, 20); que les archers qu'on envoya plusieurs fois contre lui, vaincus par la puissance de sa parole et par l'élévation de sa personne, revinrent chaque fois sans avoir accompli l'ordre dont ils étaient chargés (7, 32. 44 seq.); que Jésus traversa, sans recevoir aucun mal, les rassemblements irrités contre lui (8, 59; 10, 39; comparez à ce sujet Luc, 4, 30). Il est certain, comme cela a été remarqué plus haut, qu'il faut entendre par là, non une conservation naturelle, mais une conservation où se manifestaient la nature supérieure de Jésus et son inviolabilité, tant qu'il ne voulut pas faire lui-même l'abandon de sa vie; mais cela jette aussi de la lumière sur le but qui détermine le quatrième évangéliste à mettre particulièrement en relief ces circonstances. Elles lui servent en effet à multiplier ces contrastes à l'aide desquels il cherche, dans tout son livre, à relever la personne et la dignité de Jésus. De même que, en opposition avec la grossière intelligence des Juifs, la profonde sagesse de Jésus, représentée comme celle du *Verbe* divin, ne brillait que d'un éclat plus vif, de même sa bonté prenait un aspect plus touchant en face de la malignité obstinée de ses ennemis. L'importance de son apparition sur la terre grandissait d'autant plus qu'il était l'objet de plus de débats parmi le peuple; et sa puissance, étant la puissance de celui qui avait la vie en lui, commandait d'autant plus le respect, que ses ennemis et leurs instruments avaient fait pour le saisir plus de tentatives, toujours déjouées comme par un pouvoir supérieur, et qu'il était plus incompréhensible que lui-même eût traversé intact les rangs de ses adversaires conjurés pour sa perte. Aussi, quelque éloge que l'on accorde au quatrième évan-

géliste, justement en raison de ces détails, attendu qu'il est, dit-on, le seul qui rende visibles la naissance et le développement successif de l'opposition du parti pharisien contre Jésus, c'est ici grandement le lieu de se demander si le lien par lequel il enchaîne les faits est naturel ou factice. Il est factice en ceci du moins, que le quatrième évangile cherche, dans les régions surnaturelles, le motif pour lequel les ennemis de Jésus furent si longtemps impuissants contre lui, tandis que les synoptiques établissent entre les choses un lien vraiment naturel, en disant que les magistrats juifs craignaient le peuple, qui s'attachait à Jésus comme à un prophète (Matth., 21, 46; Marc, 12, 12; Luc, 20, 19) (1).

§ LXXXIV.

Groupes isolés d'anecdotes. Imputation d'une ligue avec Beelzébuth et demande de signes.

Conformément au but de notre critique, nous ne nous attacherons ici qu'aux récits où l'influence de la légende peut se démontrer. Or cette influence se manifeste surtout par l'altération d'un récit en un autre, ou même par les simples variations d'un même récit; par conséquent, la chronologie nous ayant refusé ses services, nous rapprocherons, d'après l'analogie qu'elles ont entre elles, les anecdotes à examiner.

Pour commencer par ce qu'il y a de plus simple, déjà Schulz s'est plaint que Matthieu racontât deux cas où un pacte avec Beelzébuth est reproché à Jésus, et où un signe lui est demandé, ce que Marc et Luc n'ont chacun raconté qu'une fois (2). Quant au premier reproche, Jésus guérit (Matth., 9, 32 seq.) un démoniaque muet; le peuple s'en

(1) Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 3, S. 1, 6.

(2) L. c., S. 131.

émerveille, mais les pharisiens remarquent qu'il chasse les démons par le *chef* des démons, ἄρχων. Matthieu ne rapporte pas ici que Jésus ait rien répondu. La seconde fois (12, 22 seq.), c'est un démoniaque aveugle et muet que Jésus guérit; sur quoi le peuple s'étonne de nouveau; mais les pharisiens disent qu'il fait cela par l'aide de Beelzébuth, *chef*, ἄρχων, des démons, et aussitôt Jésus relève l'absurdité de cette imputation. Qu'à diverses reprises elle ait été élevée contre Jésus lorsqu'il expulsait des démons, c'est ce qui est en soi croyable; la seule difficulté qui se présente, c'est que le démoniaque qui fut l'occasion de cette déclaration est, les deux fois, un *muet*, κωφὸς (la seconde fois seulement il est, en outre, *aveugle*, τυφλός). Les démoniaques étaient de toute sorte, des maladies de toute nature étant attribuées à l'influence des mauvais esprits : pourquoi ladite inculpation s'attache-t-elle deux fois à la guérison d'un muet démoniaque et non à la guérison d'un possédé d'autre espèce? La difficulté augmente si, dans notre examen, nous comprenons le récit de Luc (11, 14 suiv.). Ce récit, pour la description des circonstances, correspond au premier récit de Matthieu, non au second; car, des deux côtés, le démoniaque n'est que muet; des deux côtés, la guérison est suivie d'une même formule, et l'admiration du peuple est exprimée d'une manière analogue, toutes circonstances pour lesquelles le second récit de Matthieu s'éloigne beaucoup de celui de Luc. Or, à la guérison de ce muet, laquelle, d'après Matthieu, ne provoqua de la part de Jésus aucune réflexion, Luc rattache les mêmes discours que Matthieu rattache à la guérison de l'aveugle-muet; de sorte que Jésus aurait dit la même chose dans ces deux circonstances, qui se seraient succédé l'une à l'autre. Cela dépasse de beaucoup la vraisemblance; et, si l'on ajoute qu'il est improbable qu'une imputation identique ait été faite pour la seconde fois, justement à l'occasion d'un

muet démoniaque, on en vient à se demander si un seul et même fait ne s'est pas doublé dans la légende. Matthieu nous donne lui-même l'explication de la manière dont cela a pu se faire, en représentant la première fois le démoniaque comme simplement muet, la seconde fois comme muet et aveugle. Ne devait-ce pas être une cure surprenante, puisqu'il s'y rattachait tant d'admiration de la part du peuple, une attaque si désespérée de la part des ennemis de Jésus? En conséquence, il se peut que le simple mutisme n'ait pas suffi, et que la légende, enchérissant, ait par surcroît privé de la vue le démoniaque. Or, si, à côté de cette nouvelle formation de la légende, l'ancienne circulait encore, qu'y a-t-il d'étonnant qu'un compilateur plus consciencieux que critique, tel que l'auteur du premier évangile, les ait recueillies l'une et l'autre comme des histoires différentes, sans autre soin que d'omettre une fois le discours de Jésus pour éviter la répétition (1)?

Matthieu ayant retranché le discours de Jésus au verset 34 du chapitre 9, ce n'est que dans son récit de l'imputation contre Jésus de s'être ligué avec Beelzébuth (12, 22) qu'il put parler de la demande de signes, qui exigeait aussi une réponse de la part de Jésus. Luc rattache aussi la demande de signes à cette imputation, et en cela encore son

(1) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 116; Neander, L. J. Chr., S. 288. Schleiermacher (S. 175) ne trouve pas d'enchainement dans le discours sur le blasphème contre l'*esprit saint*, πνεῦμα ἅγιον, chez Matthieu (12, 31 seq.), bien que cependant ce blasphème se rattache très bien à ce qui précède : *je chasse les demons au nom de l'esprit de Dieu*, ἐγὼ ἐν πνεύματι Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (v. 28). On comprend toutefois cette difficulté de Schleiermacher plus facilement qu'on ne comprend comment il peut (S. 185 f.) trouver cette proposition mieux encadrée chez Luc (12, 10); elle est précédée chez Luc de celle-ci, *que celui qui renie le fils de l'homme devant les hommes sera renié par lui devant les anges :* or, entre ces deux propositions, il n'y a pas d'autre enchainement, si ce n'est que les mots *renier le fils de l'homme*, ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, rappelerent à l'esprit de l'écrivain les mots *dire quelque chose contre le fils de l'homme*, εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Cela prouve encore autre chose, c'est que, entre cette dernière proposition et la suivante, où Jésus dit à ses disciples que le *Saint-Esprit*, πνεῦμα ἅγιον, leur enseignera ce qu'ils devront dire, la liaison est encore tout extérieure et ne s'appuie que sur l'expression *esprit saint*. Ce qui suit dans Matthieu (v. 35-37) a déjà été dit en partie dans le discours de la montagne; mais cela est ici aussi dans un meilleur enchainement que Schleiermacher n'en veut convenir.

passage est parallèle au second passage de Matthieu (1). Mais Matthieu n'a pas seulement comme Luc, une seule demande de signes, il en a encore une autre (16, 1 seq.), après la seconde nourriture miraculeuse ; cette seconde demande de signes se trouve aussi chez Marc (8, 11, seq.), lequel n'a pas la première. Il y est dit que des pharisiens (accompagnés, chez Matthieu, de saducéens, ce qui est invraisemblable) s'approchent de Jésus et lui demandent quelque *miracle dans le ciel*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, et Jésus leur fait une réponse qui se termine par ces mots : *Cette race méchante et adultère demande un miracle, mais il ne lui en sera point donné d'autre que celui de Jonas le prophète*, γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου ; conclusion qui coïncide mot pour mot avec le commencement du

(1) Luc rapportant, immédiatement à la suite l'une de l'autre, l'imputation et la demande de signes, ainsi que les deux réponses de Jésus, la critique moderne trouve que cela est infiniment plus vraisemblable que le récit de Matthieu, où on lit d'abord l'imputation et la réplique, puis la demande de signes et le refus d'y obtempérer ; suivant elle, on comprend difficilement que, après que Jésus eut fait une longue réponse à l'imputation de s'être ligué avec Beelzébuth, les mêmes gens qui lui avaient adressé cette imputation, ou du moins quelques uns d'entre eux lui eussent encore demandé un signe (Schleiermacher, S. 175; Schneckenburger, *Ueber den Ursprung*, S. 52 f.). Mais, d'un autre côté, on pourrait trouver également invraisemblable que Jésus, après avoir parlé longuement et énergiquement contre l'objet le plus important, c'est-à-dire l'imputation relative à Beelzebuth, et après avoir été même conduit par une interruption à une proposition d'une tout autre nature (Luc 11, 27 seq.), que Jésus, disons-nous, fût revenu sur un objet moins important, la demande des signes. Comparez De Wette, *Exeget. Handb.*, 1, 1, S. 119. Chez Matthieu suit (v. 43-45) le discours sur les démons qui reviennent en forces. Cela dépend chez Luc (11, 24 et suiv.) des expressions relatives au reproche d'avoir opéré l'expulsion des démons par l'aide de Beelzébuth, ce qui semble mieux placé que chez Matthieu après les discours contre la demande des signes. Cependant, si nous y regardons de plus près, nous trouverons très invraisemblable que Jésus, après avoir, par une apologie qui lui était violemment arrachée, justifié contre des ennemis les expulsions de démons, ait entamé une exposition aussi calme et purement théorique, qui suppose des auditeurs, sinon prévenus favorablement, au moins dociles ; et nous reconnaîtrons qu'ici encore la seule liaison est dans ce fait, que les deux discours traitent de l'expulsion des démons. Le rédacteur du troisième évangile se laissa aller par cette analogie à briser le lien entre les discours de Jésus contre l'imputation relative à Beelzébuth et contre la demande de signes, discours qui, se rapportant aux deux plus fortes preuves de l'incrédulité malveillante de ses ennemis, paraissent avoir été rapprochés dans la tradition. Le premier évangile s'abstint de cette violence, et, le soupçon élevé contre ces expulsions lui ayant remis en mémoire le discours sur le retour des démons, il ne revint à ce dernier qu'après avoir relaté la réplique à la demande de signes.

refus fait précédemment par Jésus (Matth., 12, 39). Si déjà il est passablement invraisemblable que Jésus ait deux fois repoussé une pareille suggestion par la même allusion énigmatique à Jonas, et justement dans les mêmes termes, il faut avouer que les mots (v. 2 et 3) qui précèdent chez Matthieu, dans le second passage, la phrase qui vient d'être citée, sont complétement inintelligibles. En effet, sur la demande d'un miracle dans le ciel, répondre à des adversaires, que, s'ils comprennent les signes naturels du ciel, ils ne comprennent que plus mal les signes spirituels du temps messianique, cela est si obscur (1) qu'il semble que c'est par désespoir de trouver un enchaînement qu'on a omis les versets 2 et 3 (2), omission qui est d'ailleurs dépourvue de toute autorité. Luc a aussi (12, 54 suiv.) ce reproche de Jésus, qui accuse ses contemporains de s'entendre mieux aux signes de l'atmosphère qu'à ceux de l'époque; les mots mêmes ne sont autres qu'en partie, mais la position est différente, et l'on pourrait la juger meilleure : car, après avoir parlé du feu qu'il allumera, et de la désunion qu'il produira, Jésus pouvait dire tout naturellement à son peuple : Aux signes manifestes d'une aussi grande révolution que celle qui se prépare par mon entremise, vous ne donnez aucune attention, tant vous vous entendez mal aux signes des temps (3) ! Mais, en examinant la chose de plus près, on voit que, dans Luc, la place de cet apophthegme n'est pas moins incohérente que celle des deux paraboles 13, 18 (4). Si de là nous reportons nos regards sur Matthieu, nous voyons aisément comment il a pu arriver à ce que nous lisons dans son évangile. Ce qui a été capable de le déterminer à parler deux fois de la demande de signes, c'est qu'il trouva une variation sur cette demande : le signe demandé

(1) Comparez De Wette sur ce passage.

(2) Voyez Griesbach, *Comm. crit.*, sur ce passage.

(3) Schleiermacher s'exprime un peu différemment, S. 190 f.

(4) De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 159, 1, 2, S. 72.

était tantôt un *miracle* en général, σημεῖον, tantôt en particulier *un miracle dans le ciel*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Or, sachant que Jésus avait renvoyé les Juifs du soin de *distinguer l'apparence du ciel*, διακρίνειν τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ, au soin de *distinguer les signes des temps*, διάκρισις τῶν σημείων τῶν καιρῶν, il ne lui fut pas difficile de conjecturer que peut-être les Juifs avaient provoqué cette leçon en demandant *un miracle dans le ciel*, σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Ainsi nous trouvons dans Matthieu, comme dans Luc si souvent, une introduction factice à un discours de Jésus ; nouvelle preuve de la proposition établie par Sieffert (1), mais prise trop peu en considération, à savoir, qu'il est dans la nature de récits traditionnels tels que nous les avons dans les trois premiers évangiles, qu'une particularité soit mieux conservée dans l'un que dans l'autre, et par conséquent, que tantôt celui-ci et tantôt celui-là ait du désavantage par rapport aux autres.

§ LXXXV.

Visite de la mère et des frères de Jésus, et la femme qui vante le bonheur de la mère de Jésus.

Tous les synoptiques nous racontent une visite de la mère et des frères de Jésus, qui, à l'annonce de cette visite, montra ses disciples, et déclara que ceux qui suivaient sa parole étaient sa mère et ses frères (Matth., 12, 46 seq.; Marc, 3, 31 seq.; Luc, 8, 19 seq.). Matthieu et Luc ne disent rien du but de cette visite ; ils n'indiquent pas, non plus, si cette expression, qui semble être une expression de refus, avait été déterminée par quelque chose de particulier. Là-dessus, Marc a une explication inattendue : il nous apprend (v. 21) que, tandis que Jésus enseignait au milieu d'un grand concours de peuple, qui même l'empêchait de se mettre à

(1) *Ueber den Ursprung*, S. 115.

table, ses parents, s'imaginant qu'il était fou, sortirent pour s'emparer de lui et pour le placer sous la garde de la famille (1). L'évangéliste rapporte cette circonstance en ces termes : les parents *disaient qu'il était hors de lui*, ἔλεγον ὅτι ἐξέστη, et ce sont ces termes qui semblent l'avoir conduit à se rappeler ce qu'il ajoute : *les scribes dirent : Il est possédé de Beelzébuth*, etc., οἱ γραμματεῖς ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει κ. τ. λ. (comparez Joh., 10, 20). Il fait suivre ce reproche de la réponse de Jésus, mais sans la rattacher à une expulsion de démons; alors il revient aux parents de Jésus, qu'il cesse de désigner d'une manière aussi vague; il nomme sa mère et ses frères; il rapporte que leur arrivée est annoncée à Jésus, et il reproduit la réponse dont il a été question plus haut.

Ce renseignement de Marc est très bien venu auprès des commentateurs, pour expliquer et justifier, par la sotte intention de leur visite, la dureté qui paraît être dans la réponse de Jésus à l'annonce de l'arrivée de ses plus proches parents. Mais, sans rappeler que, avec l'histoire ordinaire de l'enfance de Jésus, il est difficile de s'expliquer comment, après les événements qui la signalèrent, sa mère aurait pu, plus tard, se tromper tellement sur son fils, il est fort incertain que nous puissions accepter ce renseignement de Marc. D'abord il est placé à côté de l'exagération évidente que Jésus et les siens ne pouvaient pas se mettre à table à cause de l'affluence du peuple; en second lieu, il tient trop peu à tout le reste pour ne pas paraître singulier. Si l'on réfléchit à ces difficultés, on ne pourra guère s'empêcher d'accéder au jugement de Schleiermacher, qui dit qu'il ne faut pas y chercher une explication sur les relations qui existaient alors entre Jésus et sa famille, et que ce renseignement appartient plutôt à ces exagérations que

(1) Fritzsche, *Comm. in Marc.*, p. 97 seq., donne la preuve que οἱ παρ' αὐτοῦ signifie *ses parents*, κρατῆσαι *s'emparer*, et ἐξέστη *être hors de soi.*

Marc se complaît à placer aussi bien au début d'événements particuliers que dans sa narration générale (1). Marc voulut faire comprendre la réponse négative de Jésus à l'annonce de l'arrivée de ses parents ; il crut, par conséquent, devoir supposer à leur visite un objet désagréable, et, comme il savait que les pharisiens l'avaient placé sous l'influence de Beelzébuth, il attribua à ses parents une semblable intention (2).

Mettons donc de côté ce renseignement de Marc. Si la comparaison des trois récits, qui sont extrêmement semblables entre eux, ne donne aucun résultat (3), nous devons être frappés de la différence de connexion qui, dans les évangélistes, appartient à cet événement. Matthieu et Marc le placent après la justification contre le soupçon d'un appui infernal et avant la parabole du semeur ; au contraire, Luc met la visite un assez long temps avant cette imputation et la parabole avant la visite. Mais ce qui est remarquable, c'est que Luc, au même endroit que celui où les deux autres placent la visite, c'est-à-dire après la justification contre le reproche d'une ligue avec le diable, place un événement qui se termine par des paroles tout à fait semblables à celles qui terminent l'annonce de l'arrivée des parents de Jésus. En effet, après que Jésus a réfuté le reproche à lui adressé, et donné une instruction sur le retour des démons, une femme de la foule est saisie d'admiration et bénit la

(1) *Ueber den Lukas*, S. 121.

(2) Comparez De Wette, sur ce passage.

(3) Quand Schneckenburger (*Ueber den Ursprung*, S. 54) trouve un dramatique factice dans les expressions de Matthieu : *quelqu'un dit* : εἶπέ τις, et *ayant étendu les mains*, ἐκτείνας τὴν χεῖρα, à côté des expressions de Marc : *on lui dit*, εἶπον, et *jetant les yeux sur ceux qui étaient assis autour de lui*, περιβλεψάμενος κύκλῳ, c'est une preuve de la sagacité partiale qui joue un si grand rôle, au désavantage de Matthieu, dans la plus récente critique de cet évangile ; car qui ne voit pas que, si Matthieu avait *on lui dit*, εἶπον, on y découvrirait aussitôt une trace que le dramatique s'efface entre ses mains? Quant aux mots ἐκτείνας τὴν χεῖρα, il est impossible de deviner en quoi cette expression a une empreinte plus factice que le mot περιβλεψάμενος. On pourrait tout aussi bien attribuer cette expression à la prédilection avec laquelle Marc décrit le jeu des yeux, et y voir par conséquent une addition de son cru.

mère de Jésus; sur quoi Jésus répond, comme plus haut à l'annonce de l'arrivée de sa mère : Heureux bien plutôt ceux qui entendent et observent la parole de Dieu (1). Schleiermacher préfère ici aussi le récit de Luc. Il pense surtout que la petite action intercurrente avec la femme qui bénit indique un souvenir récent et vif qui doit en avoir placé la relation dans l'endroit véritable, tandis que Matthieu a confondu, avec la réponse de Jésus à l'exclamation de la femme, la réponse très analogue qu'il fit lors de l'annonce de l'arrivée de ses parents, a placé celle-ci au lieu de celle-là, et a ainsi omis la scène avec la femme (2). Mais il est difficile de comprendre comment la femme a pu être conduite à une exclamation si pleine d'enthousiasme par l'explication technique sur le retour des démons expulsés, ou même par le discours précédent plein de paroles vengeresses, et l'on serait en droit d'établir la conjecture opposée à celle de Schleiermacher, à savoir que, à la place de l'annonce de l'arrivée des parents, le rédacteur du troisième évangile a mis la scène de la femme qui bénit, scène qui se termine de la même manière. La tradition évangélique, comme nous le voyons par Matthieu et par Marc, avait, soit par une raison historique, soit par hasard, mis la visite des parents et le mot de Jésus sur la parenté spirituelle, auprès des discours de Jésus relatifs aux reproches concernant Beelzébuth et le retour des démons. Luc, arrivant à la fin de ces discours, se rappela cette scène et le mot qui s'y rattachait, sur le mérite de la parenté spirituelle. Or il avait déjà raconté la visite (3) ; il saisit donc

(1) Réponse à l'annonce, 8, 21 : Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique, μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν.

Réponse à la femme qui bénit, 11, 28 : Mais plutôt (plutôt que ma mère), heureux sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique, μενοῦνγε μακάριοι (sc. οὐχ ἡ μήτηρ μου, ἀλλ') οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ φυλάσσοντες αὐτόν.

(2) L. c., S. 177.

(3) Ce qui décida l'évangéliste à pla-

l'anecdote de la femme, anecdote qui avait la même finale. Mais, à cause de la grande ressemblance des deux anecdotes, on peut douter que deux événements différents en fassent le fond. L'immortelle parole de Jésus, par laquelle il plaçait ses parents spirituels au-dessus de ses parents corporels, pourrait, dans la légende, avoir reçu deux formes ou deux cadres ; les uns trouvant plus naturel que Jésus l'eût prononcée au moment où réellement il repoussait ses parents, tandis que d'autres auront pensé qu'il fut conduit à exalter ceux qui étaient voisins de lui spirituellement par des bénédictions prononcées sur ceux qui lui étaient le plus voisins par le sang. De ces deux, soit histoires, soit variations de la même histoire, Matthieu et Marc ne donnent que la première ; mais Luc, qui en avait déjà fait usage dans une occasion précédente, se trouva, lorsqu'il vint à l'endroit où la tradition évangélique ordinaire la plaçait, amené dès lors à la reproduire sous la seconde forme.

§ LXXXVI.

Récits des disputes de prééminence parmi les apôtres, et sur l'amour de Jésus pour les enfants.

Les trois premiers évangiles nous racontent plusieurs disputes de prééminence qui avaient éclaté parmi les apôtres, et la manière dont Jésus les accorda. Le débat qui s'éleva après la transfiguration de Jésus et la première annonce de la passion leur est commun à tous les trois (Matth., 18, 1 seq. ; Marc, 9, 33 seq. ; Luc, 9, 46 seq.) ; il se trouve, à la vérité, des différences dans la narration, mais l'identité

cer la visite après la parabole n'a pas été nécessairement, comme le pense Schleiermacher, une véritable liaison chronologique. Au contraire, nous trouverons qu'il est tout à fait dans sa manière que la fin de l'explication de la parabole : *Ce sont ceux qui... ayant entendu la parole, la retiennent, et portent du fruit par leur patience*, οὗτοί εἰσιν οἵ τινες... ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι, καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ, lui ait rappelé l'apophthegme semblable de Jésus lors de la visite, *Ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique*, οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν.

en est garantie par ce fait, que chez tous les trois il est question d'un enfant que Jésus mit au milieu des apôtres, scène qui, comme le marque Schleiermacher (1), ne peut guère se renouveler. Matthieu et Marc ont en commun une dispute de prééminence qui fut excitée par les deux fils de Zébédée; ils demandèrent, d'après Marc, ou leur mère demanda pour eux, d'après Matthieu, les deux premières places à côté de Jésus dans le royaume messianique (Matth., 20, 20 seq.; Marc, 10, 35 seq.) (2). Le troisième évangile n'a rien sur une semblable prière des fils de Zébédée; mais il a une autre dispute de prééminence dans laquelle se trouvent des discours semblables à ceux que les deux premiers évangélistes ont rattachés à cette prière. En effet, dans le dernier repas que Jésus prit avec ses disciples avant sa passion, Luc rapporte qu'il s'éleva entre eux une *rivalité*, φιλονεικία, pour savoir qui d'entre eux était le plus grand, rivalité que Jésus chercha aussitôt à faire taire par les mêmes motifs et en partie par les mêmes paroles qu'on lit dans Matthieu et dans Marc au sujet de *l'indignation*, ἀγανάκτησις, soulevée parmi les apôtres par la demande des fils de Zébédée. Il relate, à cette occasion, une sentence de Jésus que Luc lui-même et Marc ont rapportée presque dans les mêmes termes lors de la scène de l'enfant, et que Matthieu place non seulement lors de la prière de Salomé, mais encore dans le grand discours contre les pharisiens (comparez Luc, 22, 26; Marc, 9, 35; Luc, 9, 48; Matth., 20,

(1) L. c., S. 152.

(2) Schulz (*Ueber d. Abendm.*, S. 320) parle tout a fait dans le ton de la critique récente sur Matthieu, lorsqu'il dit relativement à la différence observée entre les deux premiers évangélistes, qu'il ne doute pas un seul instant qu'un lecteur attentif n'adopte sans hésitation le récit de Marc, qui, sans parler de la mère, met toute la discussion entre Jésus et les deux apôtres. Mais, s'il s'agit de vraisemblance historique, je voudrais savoir pourquoi une femme qui figurait dans la compagnie de Jésus (Matth., 27, 56) n'aurait pas hasardé une pareille prière. S'il s'agit de la vraisemblance psychologique, le sentiment de l'Église, qui a choisi pour le jour de Jacques le passage en question, a décidé en faveur du récit de Matthieu; car une prière aussi solennelle faite de but en blanc est tout à fait dans le caractère d'une femme et d'une mère qui s'emploie pour ses fils.

26 seq.; 23, 11). Quoiqu'il soit croyable qu'avec leurs espérances temporelles sur le Messie, les disciples aient eu souvent des disputes de rang qu'il fallut dompter, cependant il n'est nullement vraisemblable que, par exemple, la sentence : *Celui qui, parmi vous, veut être le plus grand, doit être le serviteur de tous*, ait été prononcée 1° lors de la scène de l'enfant; 2° lors de la prière des fils de Zébédée; 3° dans le discours contre les pharisiens, et 4° lors du dernier repas. Évidemment il existe ici une confusion qui est du fait de la tradition, soit que, ainsi que Sieffert l'admet volontiers dans des cas pareils, plusieurs événements primitivement dissemblables aient été assimilés dans la légende, c'est-à-dire ici que les mêmes discours aient été répétés par erreur dans des circonstances différentes, soit que d'un seul événement la légende en ait fait plusieurs, c'est-à-dire, ici, qu'elle ait imaginé des circonstances différentes pour un même discours. Afin de décider entre ces deux possibilités, il faut examiner si les différents faits auxquels se rattachent les discours analogues sur l'humilité ont l'apparence de n'avoir point d'existence par eux-mêmes, et d'être de simples cadres pour le discours, ou s'ils ont l'air d'être des événements qui portent en eux-mêmes leur vérité et leur signification.

Ici d'abord on ne pourra pas contester que la prière des fils de Zébédée ait en soi quelque chose de précis et de remarquable, et qu'elle ne semble pas n'avoir été imaginée que comme un cadre pour les discours suivants. On portera le même jugement sur la scène de l'enfant. De la sorte, nous aurions, avant toutes choses, deux cas de dispute de prééminence subsistant par eux-mêmes. Si nous voulons attribuer à chacun de ces deux cas les discours qui y appartiennent, les sentences que Matthieu place lors de scène de l'enfant : *Si vous ne devenez pas de nouveau comme des enfants*, etc., et *Celui qui ne s'humilie pas comme cet*

enfant, etc., appartiennent incontestablement à cette occasion. D'un autre côté, les sentences sur dominer et servir dans ce monde et dans le royaume de Jésus, paraissent convenir parfaitement à la demande des deux disciples, qui réclamaient les siéges de maîtres dans le royaume messianique, et c'est aussi là que Matthieu les place; tandis que le mot sur le premier et le dernier, sur le plus grand et le plus petit, que Marc et Luc ont dès la scène de l'enfance, paraît avoir été réservé, avec raison, par Matthieu, pour la scène avec les fils de Zébédée. Il en est tout autrement de la rivalité dont parle Luc (22, 24 seq.). Cette rivalité ne se rattache pas à une occasion particulière, ni ne se termine pas par une scène caractérisée, à moins que nous ne voulions y ramener l'ablution des pieds dont parle Jean, qui, du reste, ne rapporte aucun débat de prééminence, ablution dont il ne peut être question que dans l'histoire de la passion. Le récit de Luc n'est amené que par les mots : *or, une rivalité s'éleva parmi eux*, ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς; ce sont presque les mêmes termes que ceux que Luc avait déjà employés pour amener le premier débat de prééminence (9, 46), et ici ces termes servent d'introduction à des discours de Jésus, qui, ainsi qu'il a été déjà dit, appartiennent, chez Matthieu et chez Marc, aux premiers débats de prééminence; de sorte que cet endroit de Luc ne conserve rien en propre, si ce n'est d'être placé lors du dernier repas. Or, cette position est loin d'être assurée; car, s'il est difficile de croire qu'après les discours sur le traître, si humiliants pour les disciples, l'orgueil leur soit revenu sitôt, il est, au contraire, très facile de découvrir, en comparant les versets 23 et 24, comment le rédacteur put se laisser aller, sans motif historique, à placer ici un débat de prééminence. Il venait de dire : *et ils commencèrent à chercher entre eux qui était celui qui devait faire cela* (la trahison), καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς, τὸ, τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο

μέλλων πράσσειν. Évidemment cette phrase lui rappela la phrase analogue : *or, il s'éleva une rivalité entre eux pour savoir qui pouvait être le plus grand*, ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς τὸ, τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων ; c'est-à-dire que ce furent les débats sur le traître qui lui remirent en mémoire les débats sur la prééminence. Il avait déjà, il est vrai, relaté un pareil débat ; mais, à part une sentence, il n'y avait rattaché que les discours auxquels l'enfant amena Jésus ; il lui restait encore à rapporter les autres que Matthieu et Marc placent à l'occasion de la demande des fils de Zébédée, occasion qui ne paraît pas avoir été présente au narrateur dans l'évangile de Luc ; en conséquence il les joignit à l'indication indécise d'un débat de prééminence. Cependant ce n'est pas seulement la position chronologique de cette dernière dispute, c'est encore la position des deux disputes citées en premier lieu qui mérite une remarque ; elles sont placées, toutes deux après une annonce de la passion, annonce qui, de même que la prédiction de la trahison, paraîtrait avoir dû abattre les pensées terrestres de l'orgueil. Il en résulte donc bien peu de vraisemblance pour cet ordre chronologique (1) : aussi doit-on accueillir volontiers un indice qui, dans la narration évangélique, nous montre comment les rédacteurs ont pu arriver par une voie non historique à un pareil arrangement. Dans le second débat, c'est-à-dire celui qui est relatif aux fils de Zébédée, ce que la réponse de Jésus à la demande de Salomé contenait de plus saillant, c'était l'annonce de la souffrance qui l'attendait, lui et ses disciples ; de cette façon, la plus naturelle association d'idées rattacha à l'annonce de la passion le récit de l'ambition des deux disciples, ambition que Jésus rabattit par la prédiction des prochaines souffrances. Quant au premier débat, c'est-à-dire celui qui suit la transfiguration, l'annonce antécédente de la passion se termine, d'après les deux évan-

(1) Comparez Schleiermacher, l. c., S. 283.

gélistes intermédiaires, par la remarque que les disciples ne comprirent pas le discours de Jésus, et que cependant ils n'osèrent pas l'interroger là-dessus, ce qui veut dire sans aucun doute qu'ils parlèrent entre eux du sens du discours et qu'ils le débattirent; l'association des idées intervint, et tout naturellement amena le débat de prééminence, débat qui avait eu lieu aussi en arrière de Jésus. Cette explication ne s'applique pas également au récit de Matthieu; car, chez lui, entre l'annonce de la passion et la rivalité se trouve intercalée l'anecdote sur la pièce d'or que l'on pêche (1).

A ces débats sur la prééminence tient, par l'intermédiaire de l'enfant qui joue un rôle dans un de ces débats, une autre anecdote relative à des enfants qu'on amène à Jésus pour qu'il les bénisse; les disciples voulant s'y opposer, Jésus prononça ces paroles bienveillantes : *laissez venir les enfants*, etc., ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ.; et il remarque que le royaume céleste n'appartient qu'aux enfants et à ceux qui leur ressemblent (Matth., 19, 13 seq.; Marc, 10, 13 seq.; Luc, 18, 15 seq.). Cette anecdote a beaucoup de ressemblance avec celle de l'enfant placé au milieu des disciples : 1° dans les deux cas Jésus propose les enfants comme modèles, et déclare qu'il n'y a que les gens semblables aux enfants qui peuvent entrer dans le royaume de Dieu; 2° dans les deux cas, les disciples figurent dans une opposition avec les enfants; 3° enfin, Marc dit, dans les deux cas, que Jésus *prit* les enfants *dans ses bras*, ἐναγκαλισάμενος. Si l'on voulait soupçonner qu'un seul événement fait le fond des deux anecdotes, il faudrait, en tout cas, s'arrêter au dernier récit comme au plus voisin de la vérité; car les paroles de Jésus, *laissez les enfants*, etc., ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., portant l'empreinte non méconnaissable d'une originalité

(1) Comparez à ce sujet les remarques de De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 107.

qui reste la même dans tous les récits, n'ont guère pu être prononcées dans l'autre occasion; tandis que les sentences sur les enfants, modèles d'humilité, sentences que l'on rapporte au débat sur le rang, pourraient avoir été prononcées dans la circonstance que nous considérons ici, par allusion rétrospective à d'anciennes rivalités sur le rang. Ce serait donc plutôt le cas ici d'admettre une assimilation d'événements primitivement différents; du moins il est évident que Marc n'a placé, dans l'un et l'autre, le mot *ayant embrassé*, ἐναγκαλισάμενος, qu'à cause de la ressemblance des deux scènes.

§ LXXXVII.

Purification du Temple.

Jésus, lors de son premier séjour à Jérusalem, suivant Jean (2, 14 suiv.), lors de son dernier séjour suivant les synoptiques (Matth. 21, 12 suiv., et passages parallèles), entreprit de nettoyer le Temple. Les anciens interprètes ont admis, et plusieurs interprètes modernes (1) admettent encore deux événements, d'autant plus que, outre la différence chronologique, il se trouve aussi dans l'exposition de l'affaire quelque divergence entre les trois premiers évangélistes et le quatrième; car, tandis qu'il n'est question, chez les synoptiques, relativement à la conduite de Jésus, que d'une *expulsion*, ἐκβάλλειν, il est dit chez Jean qu'il se fit, à cet effet, un *fouet de petites cordes*, φραγέλλιον ἐκ σχοινίων; et de plus, tandis que, chez les synoptiques, il paraît procéder également contre tous les vendeurs, il paraît, chez Jean, faire quelque différence, et traiter les marchands de colombes avec plus de douceur; il n'est pas dit, non plus, chez Jean qu'il ait expulsé les acheteurs en

(1) Paulus et Tholuck sur ce paragraphe. Neander aussi, L. J. Chr., S. 388, Anm., trouve une répétition possible.

même temps que les vendeurs. Il y a aussi une divergence relative au discours de Jésus dans cette circonstance : chez les synoptiques, ce discours a exactement la forme d'une citation de l'Ancien Testament; chez Jean, ce n'est qu'une allusion approximative. Mais la différence est notable surtout dans le résultat : d'après le quatrième évangile, Jésus est aussitôt pris à partie ; chez les synoptiques, il n'en est pas question, ce n'est que les jours suivants que les magistrats Juifs lui font adresser une question qui paraît avoir rapport à la purification du Temple (Matth. 21, 23 seq.); Jésus répond tout autrement, et notamment sans le discours célèbre sur la démolition et la reconstruction du Temple, discours par lequel, d'après le quatrième évangile, il repousse le reproche à lui adressé. On a cherché à expliquer la répétition d'une pareille exécution en remarquant qu'une première expulsion ne mit pas sans doute fin à l'abus, dont la répétition nécessita une nouvelle intervention de Jésus; et, pour admettre que la purification du Temple rapportée par Jean est plus ancienne que celle que rapportent les synoptiques, on croit découvrir une autorité en ceci, que dans le premier cas on prit aussitôt Jésus à partie, et que dans le second cas on ne lui dit rien, parce que dans l'intervalle son influence s'était accrue.

Mais, malgré toutes les divergences, ce qui l'emporte, c'est la concordance des deux récits : des deux côtés, même abus; même façon violente d'y mettre un terme en *chassant* les gens, ἐκβάλλειν, et en *renversant* les tables, ἀναστρέφειν; même discours, au fond, pour justifier ce procédé, discours qui, s'il ne renferme pas autant de paroles chez Jean, n'en contient pas moins, chez lui aussi, une allusion à Isaïe 56, 7, et à Jérémie 7, 11. En tout cas, on devrait, à cause de ces ressemblances considérables, admettre avec Sieffert (1), que les deux événements, moins semblables dans la réalité, ont

(1) *Ueber den Ursprung*, S. 108 ff.

été assimilés par la tradition, et que les particularités de l'un ont été transportées sur l'autre. Quoi qu'il en soit, ce qui paraît clair, c'est que les synoptiques ne savent rien d'une aventure antécédente de cette espèce, pas plus qu'ils ne connaissent un premier séjour de Jésus à Jérusalem ; de son côté, le quatrième évangéliste paraît avoir omis la purification du Temple après la dernière entrée de Jésus dans la capitale, non parce qu'il la supposait connue par le récit des autres, mais parce qu'il crut devoir placer dans un temps antérieur le seul acte de cette espèce qui fût à sa connaissance. Ainsi il est positif que chacun des évangélistes ne connaît qu'un événement de cette espèce; par conséquent, ni les petites divergences dans la description, ni la divergence considérable dans la position chronologique ne nous autorisent à admettre deux événements différents; d'autant plus que des dissidences chronologiques ne sont nullement rares dans les évangiles, et qu'elles sont tout à fait naturelles dans des écrits nés de la tradition. C'est donc avec raison que les plus récents interprètes de Jean se sont déclarés, ainsi que d'autres plus anciens, pour l'identité des deux récits (1).

De quel côté est l'erreur chronologique? on peut savoir d'avance comment la critique actuelle prononcera. Elle prononcera en faveur du quatrième évangile. Le fouet, le traitement gradué, infligé aux différentes classes de marchands, l'allusion plus libre au passage de l'Ancien Testament, sont, d'après Lücke, des preuves qui montrent que l'auteur a été témoin oculaire et auriculaire ; il ajoute que, relativement à la chronologie, on sait que les synoptiques ne l'observent nullement, que Jean est le seul qui la suive. En conséquence ce serait d'après Sieffert (2), abandonner

(1) Lücke, 1, p. 435 seq.; De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 1, S. 174 f. 1, 3, S. 40.

(2) L. c., S. 109. Comparez Schneckenburger, S. 26 f.

le certain pour l'incertain, que de sacrifier le récit de Jean au récit des synoptiques. Mais, quant à ce dramatique qu'on fait valoir, Marc, en disant : *Et il ne permettait pas même qu'on transportât aucun vaisseau par le Temple*, καὶ οὐκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ (v. 16), présente une de ces particularités dramatiques, qui d'ailleurs a un appui dans la coutume juive, laquelle ne permettait pas qu'on fît un chemin de traverse du vestibule du Temple (1). Cependant, si l'on suppose qu'elle appartient à ces embellissements arbitraires auxquels Marc se complaît d'ordinaire (2), où est la raison de considérer, dans le quatrième évangéliste, de pareils traits pittoresques comme des signes d'un témoignage oculaire ? Invoquer ici sa qualité reconnue de témoin oculaire (3), c'est une pétition de principe trop vicieuse, du moins au point de vue d'une critique comparative, laquelle ne doit décider que d'après la vraisemblance intrinsèque si les traits pittoresques du quatrième évangile ne sont pas aussi de simples ornements dus à l'auteur. Or, si le traitement différent des différentes classes d'hommes est, en soi, une particularité vraisemblable ; si l'allusion au passage de l'Ancien Testament est une particularité indifférente, il en est tout autrement du trait le plus frappant du récit de Jean. Déjà Origène a trouvé que c'était un acte trop violent et trop contraire à l'ordre, que de faire un fouet de corde et de l'employer sur les marchands (4). Des interprètes plus récents ont voulu adoucir cette circonstance, en disant que Jésus n'avait employé le fouet que contre le bétail (5). D'une part, cette explication est contraire au texte, où il est dit que *tous* furent expulsés par le *fouet;* d'autre part, même avec cette atténuation, l'emploi d'un fouet peut paraître messéant pour une per-

(1) Lightfoot, p. 632, dans *Bab. Jevamoth*, f. 6, 2.

(2) Lücke, p. 438.

(3) Lücke, p. 437; Sieffert, S. 110.

(4) *Comm. in Joh.*, t. 10, § 17. *Opp.* 1, p. 322, ed. Lommatzsch.

(5) Kuinœl, sur ce passage.

sonne de la dignité de Jésus, et il n'était propre qu'à augmenter tout ce qu'une pareille scène avait, sans cela, de tumultueux (1). La particularité spéciale à Marc n'a pas de pareille difficulté contre elle, et cependant on la rejette, tout en admettant celle de Jean !

On se prononce également presque unanimement, au sujet de la différence chronologique, contre les synoptiques et en faveur du quatrième évangéliste, et pourtant on n'est pas en état d'alléguer un seul motif pour lequel l'événement en question doive plutôt appartenir au temps de la première pâque visitée par Jésus qu'au temps de la dernière pâque (2). On pourrait même faire valoir plusieurs raisons en faveur des synoptiques. Sans doute, trouver invraisemblable que Jésus ait fait allusion à sa mort et à sa résurrection d'aussi bonne heure que l'indique l'interprétation que l'on donne à la phrase de Jean sur le Temple à démolir et à rebâtir (3), n'est pas un argument suffisant, car nous verrons en lieu et place que ce rapport à la mort de Jésus n'est introduit dans ces paroles que par l'évangéliste. Mais on peut, par forme d'objection contre la position que Jean donne à ce fait, demander si Jésus, avec son tact réfléchi, aura dès lors exercé un pareil acte de son autorité messianique, acte si violent et révoltant pour beaucoup (4). D'ordinaire, nous le voyons dans le commencement en agir avec ses compatriotes d'une manière bien plus amicale ; et il est permis de douter que de prime abord il ait entamé si vivement les hostilités sans faire une tentative à l'amiable. Dans la dernière semaine de

(1) Bretschneider, *Probab.*, p. 43.

(2) Suivant Neander (S. 387, Anm.) Jésus, après sa dernière entrée à Jérusalem, où l'enthousiasme de la foule s'était prononcé en sa faveur, dut éviter tout ce qui aurait pu être interprété comme une intention d'agir par la force extérieure et de créer des troubles ; mais, d'un côté, il devait l'éviter non moins au commencement qu'à la fin de sa carrière, et d'un autre côté la scène dans le Temple était plutôt propre à attirer l'exercice de la force extérieure contre lui, qu'à en faire un instrument en sa faveur.

(3) C'est ce que disent des commentateurs anglais dans Lücke, 1, p. 435 seq., not.

(4) Les mêmes, l. c.; comparez aussi De Wette, l. c.

sa vie, au contraire, une pareille scène est toute naturelle. Alors, après son entrée messianique à Jérusalem, il s'attacha, bravant la contradiction de ses ennemis, à se donner, par toutes ses actions et toutes ses paroles, comme le Messie; les choses étaient arrivées à une telle extrémité qu'il n'avait plus rien à perdre par une pareille démarche. Cependant, s'il est vrai que le quatrième évangéliste ait raison en distinguant plusieurs voyages aux fêtes de Jérusalem, voyages dont les synoptiques n'ont pas connaissance, il n'est pas tout à fait exact de dire que ces derniers placent la purification du Temple lors du dernier séjour de Jésus dans la capitale; il faut dire qu'ils la placent dans le seul séjour qu'ils connaissent, et duquel nous aurions maintenant à séparer les autres d'après Jean. En face de la date précise que donne le quatrième évangéliste, eux ne donnent véritablement aucune date; et, comme notre connaissance des rapports du temps et des détails circonstanciés est défectueuse, l'apparence d'une plus grande difficulté dans la position chronologique chez le quatrième évangéliste ne peut pas nous autoriser à sacrifier cette position à une autre qui n'a pour elle absolument aucun témoignage précis.

Quant à l'événement en lui-même, Origène a trouvé incroyable qu'un seul homme, d'une autorité très contestée, eût chassé devant lui, sans résistance, une pareille foule d'hommes : aussi a-t-il invoqué la puissance supérieure de Jésus, à l'aide de laquelle il fut en état ou de dompter soudainement la colère de ses adversaires, ou de la rendre du moins inoffensive; et il a placé cette expulsion à côté des plus grands miracles de Jésus (1). C'est un miracle sans doute, et opéré par une puissance supérieure; car c'est un miracle de l'enthousiasme religieux, opéré par la force irrésistible avec laquelle les choses saintes, longtemps méprisées,

(1) *Comm. in Joh.*, t. 10, 16, p. 321 seq.

se retournent parfois soudainement contre leurs contempteurs (1).

§ LXXXVIII.

Récits de l'onction de Jésus par une femme.

Tous les évangélistes nous racontent l'onction de Jésus par une femme pendant un repas (Matth., 26, 6 seq.; Marc, 14, 3 seq.; Luc, 7, 36 seq.; Joh., 12, 1 seq.), avec des divergences, il est vrai, qui sont surtout notables entre Jean et les autres. D'abord, quant à la chronologie, Luc met le fait dans les premiers temps de la vie publique de Jésus, avant son départ hors de la Galilée; les autres, au contraire, dans la dernière semaine de sa vie. Secondement, quant au caractère de la femme, elle est : d'après Luc, *une femme pécheresse*, γυνὴ ἁμαρτωλὸς, d'après les deux autres synoptiques, une personne de réputation intacte ; d'après Jean, Marie de Béthanie. Ce second point est cause d'une différence relative au blâme exprimé par les assistants, blâme qui s'adressa, d'après Luc à l'admission d'une personne aussi mal famée, d'après les autres à la prodigalité de la femme. En outre Jésus, dans sa défense, signale chez Luc l'amour reconnaissant de cette femme par opposition avec l'orgueilleuse insensibilité du pharisien, chez les autres sa mort prochaine par opposition avec les pauvres que les disciples auront toujours près d'eux à soulager. Il y a encore de moindres divergences, relatives au lieu où se passent le repas et l'onction : d'après les deux premiers évangélistes et le quatrième, c'est à Béthanie (qui était un *bourg*, κώμη, d'après Jean, 11, 1); d'après Luc, c'est dans une *ville*, πόλις, sans autre désignation plus précise. Enfin le blâme vient de la part des disciples suivant les trois évangélistes désignés, de la part de l'hôte suivant Luc. En conséquence de ces dif-

(1) Comparez Lücke, De Wette et Neander.

férences, la plupart des interprètes admettent qu'il s'agit de deux onctions distinctes, dont Luc raconte l'une, tandis que les trois évangélistes racontent l'autre (1).

Pourtant, si l'on désespère de faire concorder Luc avec les trois autres, il faut se demander si la concordance de ces derniers entre eux est aussi positive qu'on le suppose, et si, après avoir admis deux onctions, il ne faut pas arriver à en admettre trois et même quatre. Sans doute on n'en trouvera pas quatre, car Marc ne diffère de Matthieu que par quelques traits qui appartiennent à sa manière, bien connue, de tout dramatiser. Mais entre ces deux derniers d'une part, et Jean de l'autre, on aperçoit des divergences qui peuvent se comparer à celles qui existent entre Luc et les autres. La première est relative à la maison où le repas est censé se donner : d'après les deux premiers évangélistes, c'est dans la maison d'un certain Simon, d'ailleurs inconnu, qui est désigné comme *le lépreux*, ὁ λεπρός; le quatrième évangéliste ne nomme pas, il est vrai, l'hôte expressément, mais, nommant Marthe comme la femme qui sert, et son frère Lazare comme convive, il entend, sans aucun doute, que la maison de ce dernier fut le lieu du repas (2). Le temps de l'aventure n'est pas, non plus, le même : d'après Marc et Matthieu, la scène se passe après l'entrée solennelle à Jérusalem, au plus deux jours avant la pâque; d'après Jean, au contraire, avant l'entrée à Jérusalem, six jours avant la pâque. La femme, qui, d'après Jean, est Marie de Béthanie, tenant par des liens si étroits à Jésus, n'est désignée, dans les deux premiers évangélistes, que par le mot *une femme*, γυνή. Ils ne rapportent pas, non plus, qu'elle

(1) C'est ce que disent Paulus, *Exeg. Handb.*, 1, b, S. 766; L. J. 1, a, S. 292; Tholuck, Lücke, Olshausen, sur ce passage; Hase, L. J., § 96, Anm.

(2) Cette différence a aussi frappé Origène, qui a donné une comparaison critique de ces quatre récits, telle qu'on la cherche vainement avec une rigueur pareille dans les commentaires modernes. Voyez : *in Matth. Commentariorum series*, Opp., ed. de la Rue, 3, p. 892 seq.

appartînt, comme Marie, à la maison et à la famille de l'hôte, et l'on ne sait d'où elle vient auprès de Jésus, placé à table. L'acte de l'onction lui-même est, dans le quatrième évangile, différent de ce qu'il est dans les deux premiers : d'après ceux-ci, la femme verse son parfum de nard sur la tête de Jésus; d'après Jean, elle lui oint les pieds, et les essuie avec ses cheveux, ce qui donne à toute la scène une autre couleur. Enfin les deux synoptiques ignorent que ce soit Judas qui ait blâmé la femme; Matthieu met ce blâme dans la bouche des disciples, Marc dans la bouche des assistants.

Ainsi, entre le récit de Jean et celui de Matthieu et de Marc, il y a une différence à peine moindre qu'entre les récits de ces trois pris ensemble et celui de Luc. Celui qui suppose ici deux récits différents n'est conséquent que s'il les suppose différents là aussi, et que s'il admet, comme Origène le fait par intervalle, trois onctions distinctes. Cependant, dès qu'on examine de plus près la rigueur de cette conséquence, on conçoit des doutes; car, combien n'est-il pas invraisemblable que, non seulement Jésus ait été oint d'un parfum précieux trois fois, et chaque fois dans un repas, trois fois par une femme, et chaque fois par une femme différente, mais encore qu'à chaque fois il soit arrivé que Jésus ait eu à défendre cette action de la femme contre les attaques des spectateurs? Comment surtout supposer que, si Jésus avait justifié d'une manière aussi décidée, dans une occasion et même dans deux, l'honneur qu'on lui faisait, les disciples ou l'un d'entre eux fût cependant revenu à le blâmer (1)?

Ces considérations conduisent à songer à des réductions. La plus prochaine est de commencer par assimiler les récits des deux premiers synoptiques à celui de Jean; car ils ont

(1) Origène, l. c.; Schleiermacher, *Ueber den Lukas*, S. 111; Winer, *N. T. Gramm.*, S. 149.

en commun, non seulement le lieu de l'action, qui est Béthanie, mais encore en général le temps, qui est la dernière semaine de la vie de Jésus; surtout le blâme et la réplique sont presque semblables des deux côtés; et, à l'aide de ces ressemblances, on passe sur les différences, soit à cause de la difficulté d'admettre qu'un fait aussi particulier se soit répété trois fois, soit parce qu'il est possible que, dans la propagation traditionnelle de l'anecdote, de pareilles différences se soient glissées. Mais si, en raison des ressemblances et malgré les différences, on admet l'identité des récits de Jean et des deux premiers synoptiques, les divergences particulières au récit de Luc ne peuvent plus empêcher de le déclarer identique à celui des trois autres, du moment que l'on reconnaît des deux côtés quelques ressemblances considérables. Or, ces ressemblances existent réellement, car Luc concorde d'une manière frappante, tantôt avec Matthieu et Marc contre Jean, tantôt avec Jean contre les deux premiers. Luc donne à l'hôte le même nom que les deux autres synoptiques, à savoir, Simon : seulement il le caractérise par l'addition de *pharisien*, φαρισαῖος, les autres par celle de *lépreux*, λεπρός. Luc concorde aussi avec les autres synoptiques contre Jean, en représentant, ainsi qu'eux, la femme qui oint Jésus comme une femme anonyme n'appartenant pas à la maison; en outre, comme eux aussi, il lui met entre les mains un *vase de parfum*, ἀλάβαστρον μύρου, tandis que Jean ne parle que d'une *livre de parfum*, λίτρα μύρου, sans mentionner de vase. D'autre part, Luc concorde remarquablement avec Jean contre les deux autres évangélistes, dans la manière de l'onction : tandis que, d'après eux, le parfum est versé sur la tête de Jésus, la pécheresse d'après Luc, comme Marie d'après Jean, le répand sur les pieds, et même l'un et l'autre expriment à peu près dans les mêmes termes ce trait frappant, à savoir, qu'elle essuya les pieds de Jésus avec ses che-

veux (1); seulement Luc, chez qui la femme est une pécheresse, ajoute qu'elle mouilla de ses larmes les pieds de Jésus en les baisant. Donc, sans aucun doute, nous avons ici une seule histoire sous trois formes passablement différentes, ce qui paraît avoir déjà été la véritable opinion d'Origène, et ce qui a été admis récemment par Schleiermacher.

On cherche à s'en tirer au meilleur marché possible, et à garantir les divergences des évangélistes au moins de l'apparence de la contradiction. Examinons d'abord les différences entre les deux premiers évangélistes et le dernier : avant tout, on a essayé de concilier la date différente en supposant que le repas de Béthanie a eu lieu véritablement six jours avant Pâques, comme le dit Jean, mais que Matthieu, copié par Marc, a, non pas une date contradictoire, mais une absence de date. S'il ne place ce repas qu'après les paroles de Jésus : *Dans deux jours la pâque arrive*, ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, cela ne prouve pas qu'il veuille le mettre après cette déclaration de Jésus, mais cela prouve qu'il veut rappeler ici, avant d'en venir à la trahison de Judas, une aventure où celui-ci conçut sa noire résolution, à savoir, le repas où la prodigalité de Marie le scandalisa, et où Jésus l'irrita en le blâmant (2). Mais, à l'encontre, la plus récente critique a montré, d'une part, qu'il n'y avait rien de personnellement irritant pour Judas dans le discours doux et tout à fait général de Jésus; d'autre part, que les deux premiers évangélistes attribuent le blâme de l'onction, non à Judas, mais aux disciples ou aux assistants en général; tandis que, s'ils ne revenaient ici rétrospectivement sur la scène de l'onction que pour signaler le motif de la trahison de Judas, ils devraient désigner celui-ci no-

(1) Luc, 7, 38 : Τοὺς πόδας αὐτοῦ... ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσε. Joh. 12, 3 : Ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.

(2) Kuinœl, *Comm. in Matth.*, p. 687.

minativement (1). Par conséquent, il reste ici, entre les deux premiers synoptiques et Jean, une contradiction chronologique, que Olshausen reconnaît aussi.

On a essayé de sauver, de différentes manières, la divergence relative à la personne de l'hôte. Matthieu et Marc ne parlant que de la *maison de Simon le lépreux*, οἰκία Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, quelques uns ont distingué Simon, propriétaire de la maison, de l'hôte, qui fut sans aucun doute Lazare, et ils ont admis que, sans erreur d'aucun côté, le quatrième évangéliste a nommé celui-ci, et les deux autres celui-là (2). Mais qui désigna jamais un repas par le nom du propriétaire de la maison, quand ce propriétaire n'est pas en même temps celui qui le donne? Du reste, Jean nommant Lazare, non pas expressément comme l'hôte, mais comme un des *convives*, συνανακειμένων, la seule chose qui fait conclure que Lazare donnait le repas, c'est que sa sœur Marthe *servait*, διηκόνει; pour ces raisons, d'autres ont considéré Simon comme le mari de Marthe, soit séquestré à cause de la lèpre, soit déjà mort, ou d'une façon tout à fait indéterminée comme un parent de Marthe, chez laquelle Lazare résidait aussi alors (3); hypothèse qui concorde mieux que la précédente avec les récits, mais qui ne s'appuie sur rien de sûr.

Une divergence est relative au mode d'onction : suivant les deux premiers évangélistes, c'est sur la tête que le parfum fut répandu, suivant le quatrième sur les pieds. Il y a, à ce sujet, une conciliation ancienne et triviale, à savoir, que peut-être les deux choses sont arrivées. Tout récemment, on a essayé d'obvier à cette divergence, en admettant que Marie avait eu réellement le dessein d'oindre les pieds de

(1) Sieffert, *Ueber den Ursprung*, S. 125 f. Comparez De Wette, sur ce passage de Matthieu.

(2) Voyez dans Kuinœl, l. c., p. 688; Tholuck aussi, S. 228.

(3) Paulus, *Exeg. Handb.*, 2, S. 582, 3, b, S. 466; Tholuck et Olshausen, sur ce passage.

Jésus (Jean), mais qu'ayant brisé par accident le vase (συντρίψασα, Marc), elle répandit du parfum sur la tête de Jésus (Matthieu) (1). Cette conciliation tombe dans le comique, car on ne peut imaginer comment une femme qui se préparait à oindre les pieds, porta le vase au-dessus de la tête de Jésus, et l'on devrait admettre que le parfum rejaillit comme un liquide mousseux. De la sorte, la contradiction subsiste ici aussi, et non seulement entre Matthieu et Jean, où Schleiermacher la reconnaît, mais encore entre Marc et Jean.

C'est des deux divergences relatives à la personne de la femme qui oignit, et de celui qui la blâma, que l'on crut avoir le meilleur marché. Jean attribue au seul Judas ce que Matthieu et Marc attribuent à tous les apôtres ou aux assistants; on crut pouvoir expliquer simplement cette différence en admettant que, tandis que les autres ne firent connaître leur désapprobation que par des gestes, Judas fut celui qui porta la parole (2). A la vérité, le mot *ils dirent*, ἔλεγον, précédé, comme il l'est dans Matthieu, des mots *s'indignant entre eux*, ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς, et suivi dans Matthieu des mots *mais Jésus connaissant*, γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς, ne signifie pas nécessairement que les apôtres s'exprimèrent à haute voix; cependant, comme les deux premiers évangélistes rapportent, immédiatement après ce repas, la trahison de Judas, ils auraient aussi nommé certainement le

(1) Schneckenburger, *Ueber den Ursprung u. s. f.*, S. 60. Si dans le récit de Marc il n'y a aucune trace qui indique que, *ayant brisé le vase*, συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον, signifie une fracture accidentelle, cette expression ne peut pas, non plus, être entendue, sans la plus dure ellipse, de la simple expulsion de ce qui bouchait l'ouverture du vase, quoi qu'en disent Paulus (*Exeget. Handb.*, 3, b, S. 471) et Fritzsche (*in Marc*, p. 602). Expliquée sans violence, elle signifie simplement la fracture du vase lui-même. Demande-t-on avec Paulus : à quoi bon détruire un vase précieux? avec Fritzsche, à quoi bon risquer de se blesser la main, et peut-être même de blesser la tête de Jésus? cela est une question qui est très juste, relativement à l'action de la femme, mais qui ne l'est pas relativement à la narration de Marc. Il lui parut que la destruction d'un vase même précieux allait bien avec la noble prodigalité de cette femme; et cela est tout à fait dans la manière exagérée que nous lui connaissons depuis longtemps.

(2) Kuinœl, *in Matth.*, p. 689.

traître dès cette première circonstance, si, à leur connaissance, il s'était particulièrement signalé par ce blâme cupide. Jean désigne comme Marie de Béthanie la femme qui oignit Jésus, et dont les synoptiques ne disent pas le nom ; c'est, d'après la manière de voir ordinaire, un exemple qui montre comment le quatrième évangéliste complète les évangélistes antérieurs (1). Mais Matthieu et Marc attachent tant d'importance à l'action de cette femme, que, suivant eux, Jésus lui annonça, ce que Jean ne rapporte pas, un renom éternel, et ils auraient sûrement consigné son nom s'ils l'avaient su. En tout cas, ce qui subsiste, c'est qu'ils n'ont pas su qui elle était, ni nommément qu'elle fût Marie de Béthanie.

Ainsi, même en reconnaissant seulement l'identité de ce que le quatrième évangéliste d'une part, et les deux premiers de l'autre rapportent, on doit avouer que l'on a, de l'un ou de l'autre côté, des relations inexactes et défigurées par la tradition. Or, non seulement entre ceux-là, mais encore entre Luc et les autres, celui qui ne suppose qu'une seule aventure au fond de leurs récits, cherche, autant que possible, à écarter l'apparence de la contradiction. Schleiermacher, pour qui Jean décide en dernière instance, mais qui ne veut nullement abandonner Luc, arrive ici, où leurs divergences sont si considérables, dans un embarras tout particulier ; et il faut qu'il croie s'en être tiré très habilement, car il n'y a pas échappé, comme il a fait dans d'autres cas analogues, en admettant que deux événements distincts forment le fondement des deux récits. A la vérité, il se voit obligé de faire à Jean la concession que le garant de Luc n'a pas été témoin oculaire ; ce qui explique les différences moindres, telles que celles qui sont relatives à la localité. Quant aux différences plus notables, la femme étant, d'après

(1) C'est ce que disent Paulus, *Exeget. Handb.*, 3, b, S. 466, et beaucoup d'autres.

Luc, une pécheresse, d'après Jean, Marie de Béthanie; les objections étant mises, d'après Luc dans la bouche de l'hôte, d'après les autres dans la bouche des apôtres, et la réplique de Jésus étant des deux côtés tout à fait différente; quant à ces différences, disons-nous, elles proviennent, suivant Schleiermacher, de ce que le fait peut être considéré de deux points de vue. Le premier point de vue est relatif aux murmures des apôtres et particulièrement de Judas, et il a été saisi par Matthieu; le second est relatif à la discussion de Jésus avec l'hôte pharisien, et il a été saisi par Luc; Jean, à son tour, rectifie les deux narrations. Ce qui s'oppose ici le plus positivement à une conciliation de Luc avec les autres, c'est qu'il désigne la femme comme *pécheresse*, ἁμαρτωλός; difficulté dont Schleiermacher se débarrasse en disant que c'est une fausse conclusion du rédacteur, tirée des paroles adressées par Jésus à Marie : *que tes péchés te soient remis*, ἀφίωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι; que Jésus, au sujet de quelque faute à nous inconnue et telle que la personne la plus pure est capable d'en commettre, a pu les prononcer sans la compromettre devant les assistants, qui la connaissaient suffisamment; que le rédacteur a conclu, à tort, de là et des autres discours de Jésus, qu'il s'était agi d'une pécheresse dans le sens ordinaire du mot, et qu'en conséquence il a complété d'une manière fautive les pensées de l'hôte, v. 39 (1). Mais Jésus ne parle pas seulement de *péchés*, ἁμαρτίαις, il parle de *beaucoup de péchés*, πολλαῖς ἁμαρτίαις, relativement à cette femme; et, si c'est là aussi une addition du rédacteur, fautive puisqu'elle ne convient pas à Marie de Béthanie, il a ou falsifié ou présenté faussement tout le discours de Jésus, depuis le verset 40 jusqu'au verset 48, discours qui roule entièrement sur l'opposition entre *remettre peu* et *beaucoup*, et *aimer peu* et *beaucoup*, πολὺ, ὀλίγον ἀφιέναι, ἀγαπᾷν. Il

(1) *Ueber den Lukas*, S. 111 ff.

est donc inutile, de ce côté particulièrement, de vouloir établir la conciliation entre les récits discordants (1).

Les quatre récits ne sont conciliables qu'autant qu'on admet que plusieurs d'entre eux ont éprouvé des modifications considérables par l'effet de la tradition ; il faut donc se demander lequel est le plus voisin du fait primitif. Ici la critique moderne se prononce unanimement en faveur de Jean. Cela ne doit pas nous étonner d'après les observations que nous avons faites jusqu'à présent, pas plus que la nature des motifs qu'elle invoque à cet effet. C'est toujours le même cercle vicieux, à savoir, que le récit de Jean, témoin oculaire, doit être, sans plus de difficulté, supposé le véritable (2); mode d'argumentation que l'on cherche parfois à fortifier par le faux antécédent qui consiste à dire que celui qui raconte d'une façon plus circonstanciée et plus dramatique est le narrateur le plus exact, est le témoin oculaire (3). Parmi ces particularités dramatiques, on sera naturellement disposé à rendre à Marc son expression *ayant brisé le vase*, συντρίψασα, comme un embellissement dû à son imagination. Mais Jean n'a-t-il pas, en fixant à une livre la quantité du parfum de nard, un trait voisin de l'exagération ? et l'extravagance d'une consommation de parfum aussi disproportionnée, extravagance que Olshausen attribue à l'amour de Marie, ne devrait-elle pas être plutôt mise sur le compte de l'évangéliste ? Il est remarquable aussi que la fixation de la valeur du parfum à trois cents deniers n'est donnée que par Marc et Jean, de même que, lors de la multiplication miraculeuse des pains, tous deux évaluent à deux cents deniers les vivres nécessaires. Si Marc était le seul qui eût ces évaluations précises, combien ne se hâterait-on pas, du moins Schleiermacher, de les considérer comme des additions du cru du narrateur ! Ce qui empêche, au point où en sont les

(1) Comp. De Wette, *Exeg. Handb.*, 1, 2, S. 50.

(2) Sieffert, l. c., S. 123 f.

(3) Schulz, l. c., S. 320 f.

choses, d'arriver à une pareille opinion touchant le quatrième évangile, même sous forme de conjecture, est-ce autre chose que le préjugé en sa faveur? et n'a-t-on pas même prétendu que l'onction de la tête, racontée par les synoptiques, en place de laquelle Jean raconte une onction des pieds, était quelque chose d'extraordinaire et de peu convenable pour un repas (1), tandis que, ainsi que Lücke l'accorde, l'onction des pieds avec une huile précieuse était moins habituelle (2)?

On remercie surtout le témoin oculaire Jean d'avoir arraché à l'oubli aussi bien le nom de la femme qui oignit Jésus que celui du disciple qui la blâma (3). Des commentateurs ont supposé que les synoptiques avaient su, il est vrai, son nom, mais qu'ils l'avaient tu de crainte de quelque péril pour la famille de Lazare, et que Jean, qui écrivit plus tard, fut le premier qui put se hasarder à la nommer (4); expédient qui repose sur des suppositions non prouvées. Il demeure certain que les premiers évangélistes n'ont eu aucune connaissance du nom de la femme, et l'on demande comment cela est possible. Jésus ayant promis expressément un renom éternel à l'action de cette femme, la tendance dut naître à conserver aussi son nom; et, comme ce nom était identique avec celui de Marie de Béthanie, connu et plusieurs fois répété, on ne voit pas facilement comment le lien a pu se rompre dans la tradition, et cette femme qui oignit Jésus, devenir la femme anonyme. Il n'est pas moins inconcevable comment le blâme cupide de l'action de cette femme, s'il a été réellement prononcé par celui qui fut plus tard le traître, a pu s'oublier dans la tradition, et être attribué aux disciples en général. Quand quelque chose est raconté d'une personne d'ailleurs inconnue, ou que, la per-

(1) Schneckenburger, l. c., S. 60.

(2) *Comm.*, 2, p. 417. Comparez Lightfoot, *Horæ*, p. 468, 1081.

(3) Schulz, l. c.

(4) C'est ce que disent Grotius, Herder.

sonne étant connue, le fait ne tient pas par un lien visible avec le reste de son caractère, il est naturel que le nom se perde dans la tradition; mais, si le mot ou l'acte raconté d'une personne est aussi complétement d'accord avec son caractère connu que l'est ici le blâme cupide et hypocrite avec le caractère du traître, on ne voit plus comment la légende peut laisser ce nom s'effacer; et on le voit d'autant moins que l'histoire où ce blâme fut exprimé tombait plus près du moment de la trahison, surtout d'après sa position dans les deux premiers synoptiques, et qu'il était presque impossible de ne pas rappeler l'expression de Judas à propos de son action. Cela est tellement vrai, que, si cette expression d'une cupidité cachée n'avait pas été réellement prononcée par Judas, on devait plus tard se sentir porté à la lui attribuer comme propre à le caractériser et à expliquer sa trahison subséquente. On peut donc changer de point de vue, et se demander si, au lieu de louer Jean de nous avoir conservé ce renseignement, nous ne devons pas plutôt louer les synoptiques de s'être abstenus d'une combinaison bien facile à imaginer, mais cependant non historique. La même question est à faire au sujet de la désignation de la femme qui oignit Jésus : Jean l'appelle Marie de Béthanie; mais, au lieu de supposer que son nom célèbre s'est séparé de cette action qui lui appartenait, ne faudrait-il pas supposer que la légende, en se développant, lui attribua, à elle dont les relations avec Jésus avaient, d'après le troisième et le quatrième évangile, acquis de bonne heure une grande célébrité dans la première communauté chrétienne, un acte de dévouement et d'amour à l'égard de Jésus, acte qui pourtant était le fait d'une autre personne moins connue?

Quelque difficulté qu'il y ait à expliquer comment les noms de Marie et de Judas ont disparu de la tradition synoptique, cependant il ne serait pas sage d'accuser le quatrième évangile d'avoir rapporté ici des noms sans renseignement

historique; car les relations de Jésus avec la famille de Béthanie sont, comme la pluralité des voyages aux fêtes, un point duquel le quatrième évangéliste, d'après toutes les vraisemblances, a eu une connaissance plus exacte que les autres. Quand nous lisons dans les synoptiques que pendant son séjour à la fête, Jésus se retira le soir à Béthanie (Matth., 21, 17; Marc, 11, 11 seq.); quand Luc, sans indiquer le lieu, dit que Jésus alla chez les sœurs Marthe et Marie, dont la première se montra hôtesse empressée à recevoir Jésus, et la seconde auditrice affectueuse (10, 38 seq.); quand Matthieu et Marc parlent d'un repas qui eut lieu à Béthanie dans les derniers jours avant Pâques, et où une femme manifesta son respect profondément senti en versant sur la tête de Jésus un nard précieux; ces traits dispersés sont autant d'indices qui convergent vers le récit de Jean, et qui nous apprennent d'une manière satisfaisante que c'était chez ces sœurs et leur frère Lazare que Jésus reçut l'hospitalité; que le mot: *une seule chose est nécessaire*, fut prononcé à Béthanie, et que la femme qui, dans l'effusion de son âme, prodigua tellement le parfum, n'était pas autre que celle qui avait tout oublié en écoutant Jésus, aux pieds duquel elle était assise. Ainsi, sans aucun doute, le quatrième évangéliste, que ce soit Jean ou un autre, a donné le récit le plus exact.

La disparition du nom de Marie dans la tradition synoptique est surprenante comme plus haut la disparition du nom de Nicodème. Quant à Luc, qui fait une pécheresse de la femme qui oignit Jésus dans la maison de Simon, cela paraît devoir s'expliquer par la fusion de cette aventure avec une autre, et peut-être avec celle qui constitue le fond du récit du quatrième évangile sur une femme adultère (8, 1 seq.), récit attaqué dans son authenticité.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DU PREMIER VOLUME.

PREMIÈRE SECTION.

Histoire de la naissance et de l'enfance de Jésus.

PREMIER CHAPITRE. — ANNONCIATION ET NAISSANCE DE JEAN-BAPTISTE.

DEUXIÈME CHAPITRE. — DESCENDANCE DAVIDIQUE DE JÉSUS, D'APRÈS DEUX ARBRES GÉNÉALOGIQUES.

TROISIÈME CHAPITRE. — ANNONCIATION DE LA CONCEPTION DE JÉSUS; CONDUITE DE JOSEPH; VISITE DE MARIE AUPRÈS D'ÉLISABETH.

QUATRIÈME CHAPITRE. — NAISSANCE ET PREMIERS ÉVÉNEMENTS DE LA VIE DE JÉSUS.

CINQUIÈME CHAPITRE. — Première visite du temple et éducation de Jésus.

DEUXIÈME SECTION.

Histoire de la vie publique de Jésus.

PREMIER CHAPITRE. — Relations de Jésus avec Jean-Baptiste.

DEUXIÈME CHAPITRE. — Baptême et tentation de Jésus.

TROISIÈME CHAPITRE. — Théatre et chronologie de la vie publique de Jésus.

QUATRIÈME CHAPITRE. — Jésus comme messie.

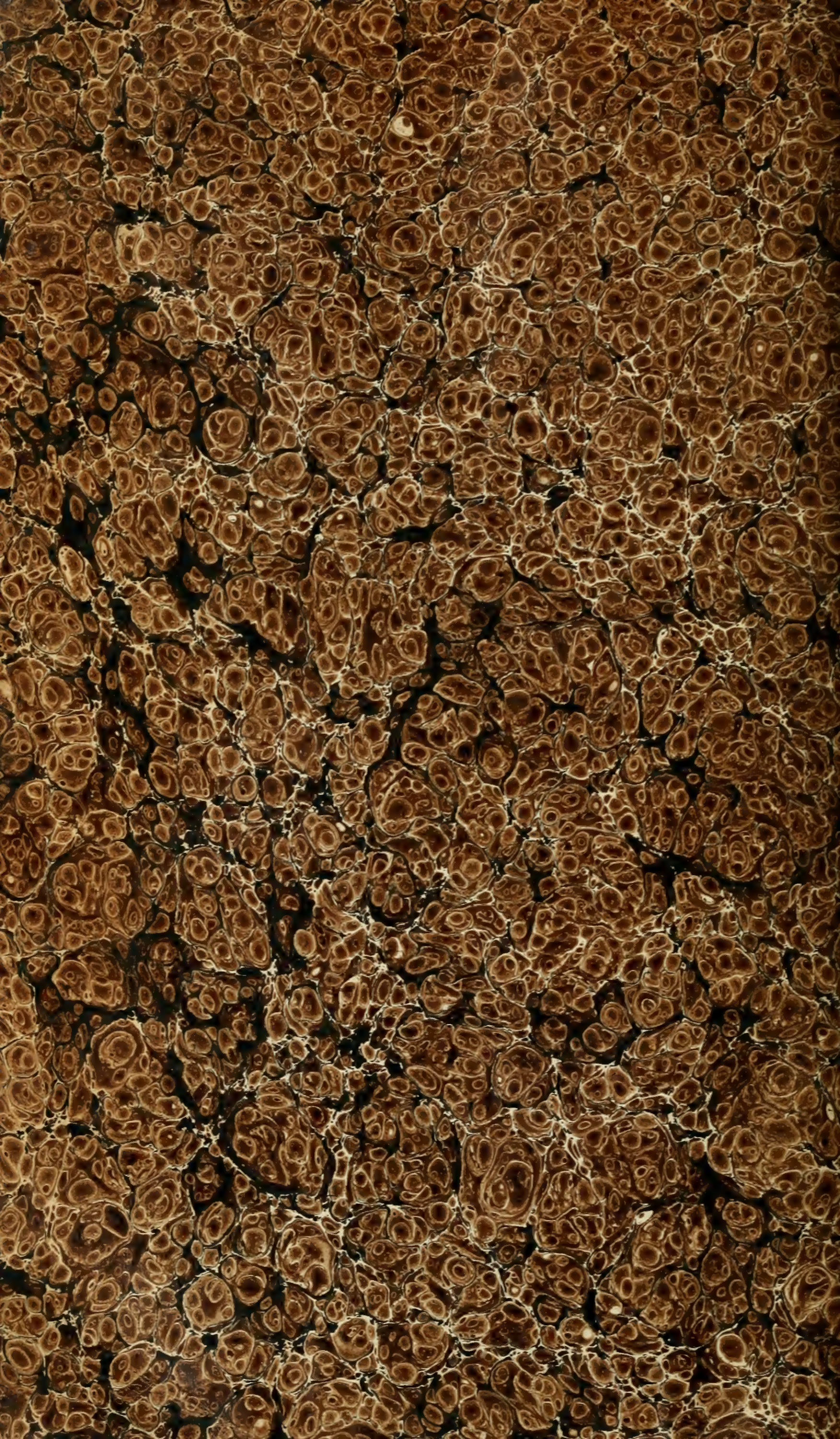
CINQUIÈME CHAPITRE. — Les apôtres de Jésus.

SIXIÈME CHAPITRE. — Discours de jésus dans les trois premiers évangiles.

SEPTIÈME CHAPITRE. — Discours de jésus dans le quatrième évangile.

HUITIÈME CHAPITRE. — Événements de la vie publique de jésus, a l'exclusion des histoires de miracles.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.




University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED
115795
Bible
Comment (N.T.)
S
Strauss, David Frédéric
Vie de Jésus. Vol.1.
NAME OF BORROWER.
DATE.
BROWN BROS
STATIONERS
TORONTO
ONT.

